

علي المخلبي

آدم والتاريخ



علي المخلبي

أدم والتاريخ



علي المخلبي

آدم والتاريخ

آدم والتاريخ Ādam wa al-Tārīkh

Author: 'Alī al-Makhlabī
Pages: 640
Size: 17 X 24 cm
Edition Date: 2018
Edition No.: 1st
Subject Classification: 290
ISBN: 978-614-8030-92-5

Publisher

**Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution**

All rights reserved

Mominoun Without Borders Institution

Morocco, Rabat, Agdal
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن اتجاهات تبنها
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زقة التكر
+212 522810406
هاتف:
+212 522810407
فاكس:
Email: markazkitab@gmail.com

تأليف: علي المخلي
عدد الصفحات: 640
قياس الصفحة: 17X24 سم
تاريخ الطبعة: 2018م
رقم الطبعة: الأولى
التصنيف الموضوعي: 290
الترقيم الدولي: 978-614-8030-92-5

الناشر

**مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع**

جميع الحقوق محفوظة

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: +212 537779954
فاكس: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بليسي
ص.ب 113-6306
هاتف: +961 1747422
فاكس: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com



المحتوى

7	 مقدّمة
10	1- في حدّ الموضوع وإشكاليّته
13	2- في دوافع البحث
14	3- في المدونة
29	4- في أهمّ الدراسات التي تناولت قصة آدم
45	5- خطة البحث
51	الباب الأوّل: حكاية آدم في الثقافة الإسلاميّة: القراءة التّاريخيّة ...
53	 المقدمة
53	1- في المنهج التاريخي
67	الفصل الأوّل: آدم في المدونة السنيّة
67	 المقدّمة
68	1- مرحلة الطبري
113	2- مرحلة الاستقلال والاكتمال
147	3- بين ابن كثير والعصامي
185	 نتائج

191	الفصل الثاني: آدم في المدونة الشيعية
191	1- حكاية آدم عند الشيعة الإمامية
276	2- حكاية آدم عند الإسماعيلية
328	نتائج
333	الباب الثاني: حكاية آدم في الثقافة الإسلامية: القراءة التأويلية
335	المقدمة
335	1- الإطار المنهجي
362	2- البرامج السردية لحكاية آدم
369	الفصل الأول: آدم في السماء
370	1- الخلق
396	2- آدم في الجنة
453	الفصل الثاني: آدم في الأرض
455	1- الاختبار الترشيعي أو إعادة الخلق
475	2- الاختبار الرئيسي أو خلافة آدم
513	3- الاختبار التمجيدي: موت آدم أم خلوده
526	نتائج
539	الخاتمة
565	قائمة المصادر والمراجع
623	الفهرس

«إنّ اللغة لا تقول بالضبط ما تعنيه،
فالمعنى الذي ندركه والذي يتجلى
مباشرة قد لا يكون في الحقيقة إلا معنى
أضعف يُخفي معنى آخر ويغلفه، ولكن
[هذا المعنى المباشر] ينقل [المعنى
الخفي] رغم كلّ شيء، بحيث يكون هذا
المعنى هو المعنى الأقوى والمعنى
المضمّر في الوقت ذاته». ميشيل فوكو⁽¹⁾.

«الحلم ميثلولوجيا التائم، والأسطورة
حلم اليقظة بالنسبة إلى الشعوب». بول
ريكور⁽²⁾.

مقدمة⁽³⁾

لم تعد الأسطورة، بفضل نتائج علم الأديان المقارن، وأنثروبولوجيا
الدين، والجهود التأويلية الفلسفية، حكاية صبيان أو «اختراعاً» و«وهماً»⁽⁴⁾.

(1) فوكو، ميشيل، جنياولوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي،
دار توبقال للنشر، سلسلة المعرفة الفلسفية، المغرب، ط 1، 1988م، ص 33.

(2) Ricoeur, Paul, De l'interprétation essai sur Freud, Seuil, 1965, p. 15.

(3) هذا العمل في الأصل أطروحة دكتوراه ناقشتها، يوم 10 نيسان/أبريل 2015م، لجنة
تركّبت من السادة الأساتذة محسن التليلي (رئيساً)، ومحمد بوهلال (مشرفاً)،
ومصطفى التواتي (مقرراً)، ومحمد بن الطيّب (مقرراً)، وفوزي البدوي (عضواً). وقد
قُدِّمت ونُوقشت في تونس في كليّة الآداب والفنون والإنسانيّات في مَنوبة. وقد
تشرّفت بالحصول على الدكتوراه بملاحظة مشرّف جدّاً. وقد اضطررتُ، من أجل
ملاءمة العمل للنشر، إلى التخفيف من حجمه بحذف الباب الأوّل الخاصّ بوجود
الإنسان الأوّل في الثقافات السابقة للثقافة العربيّة، وهو بابٌ نعمل على نشره
مستقلاً، وبالتخفيف من الهوامش والإحالات.

(4) Eliade, M., Aspect du mythe, Gallimard, 1963, p. 9. Ricoeur, Paul, art. «Le mythe interprétation philosophique», in, E.U. Paris, 1992, Corpus 15, p. 1042.

ولم يعد الخيال الذي يغذيها «مجنون المنزل»⁽¹⁾؛ إنها رسالة يرسلها باتّ ويتقبلها سامع يجمع بينهما، حينما يكونان من فضاء ديني واحد، اعتقاداً لا يلين بأنّها قول فصل وما هو بالهزل. فليس قصد الراوي في الحضارات القديمة تسليّة السامعين⁽²⁾. إنّها من ناحية خطابٌ جادّ لأنّه يجيب عن أسئلة لا تكاد أيّ ثقافة تني عن طرحها؛ هي أسئلة عن كيفيّة تكوين الكون وأصل الحياة والإنسان، والموت والعالم الآخر، ومعنى الحياة وسرّ الوجود، ويقدم هذا الخطاب بذلك تعليلاً لظواهر طبيعيّة أو اجتماعيّة أو كونيّة، وتشريعاً لطقوس العبادة، أو لوجود أمة. والأسطورة من ناحية أخرى إيديولوجياً⁽³⁾ تستجيب لحاجيات الجماعة أو الأفراد الذين يتبنونها؛ إنّها حكاية مقدّسة عند أصحابها، تجري في زمن مقدّس هو زمن البدايات الأولى، وهي «نظام فكريّ

= انظر أيضاً:

Frankenberry Nancy, K., «Religion as a "mobile army of metaphors"», in Radical interpretation in Religion, Cambridge University Press, 2004, p.174-175.
Barthes Roland, Fragments de mythologies, ed. Seuil, Paris, 1957, p. 3. Culler, Jonathan, Barthes a very short introduction, Oxford University Press, p. 31...

(1) دوران، جيلبير، الأنثروبولوجيا رموزها، أساطيرها، أنساقها، ترجمة مصباح الصمد، المؤسسة الجامعيّة للدراسات، بيروت، ط2، 1413هـ/1993م، ص 11.
انظر أيضاً:

L'Abbé Migne, (éditeur), Dictionnaire des apocryphes ou collection de tous les livres apocryphes relatifs à l'ancien et au nouveau testament, Paris, 1856, colonne 1069.

(2) فرانكفورت (هـ)، فرانكفورت (هـ.ا)، ولسن (جون.ا)، جاكوبسن (توركيلد)، ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، مراجعة د. محمود الأمين، منشورات دار مكتبة الحياة، بغداد، بيروت، 1960م، ص 17.

Eisen, Arri, and Laderman Gary, (Editors), Science, religion and society, An Encyclopedia of History, Culture, and controversy, Armonk, New York, London, England, 2007, p. 312.

Horowitz, Maryanna Cline (editor), New dictionary of the History of ideas, (3) Thomson gale, N.Y., 2005, p.1566. Culler, Jonathan, ibid, p.23. Barker, Chris, «Myth», in the Sage Dictionary of Cultural Studies, Sage Publication, London, 2004, p. 129...

متكامل استوعب قلق الإنسان الوجودي وشوقه الأبدي لكشف الغوامض التي يطرحها محيطه... إنها... طرح الجواب على ملحاح السؤال»⁽¹⁾.

ولئن علّلت الأساطير بدايات بعض الأشياء والمؤسسات والطقوس، فإنّها اعتنت بشكل خاص ببيان البداية الأولى لوجود الإنسان والمجتمعات. فلقد قدّمت لنا ثقافاتٌ عديدة رواياتها الخاصة عن كيفية وجود الإنسان الأوّل على الأرض، فحدّثنا بعضها عن دسپاتر (Dispater)، أو آدم كادمون (الرجل السماوي) (Adam Kadmon)⁽²⁾، أو كيومرث، أو ميشنا⁽³⁾، أو بلاغوس (Pélasgos)...⁽⁴⁾؛ ما يجعل حكاية «الإنسان الأوّل» مجالاً تلتقي عنده

(1) سواح، فراس، مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة سوريا أرض الرافدين، دار علاء الدين، دمشق، ط13، 2002م، ص19.

(2) CHEVALIER (Jean), et GHEERBRANT (Alain), Dictionnaire des symboles, Ed. Robert LAFON, Jupiter, 1982, p. 9. Scholem, Gershom, «Adam Kadmon (primordial man)», in Encyclopedia Judaica, Keter Publishing House Ltd, N.Y., 2nd, T. I, p. 378 et suite. Abelson, J., Jewish Mysticism, G. Bell and Sons, London, 1913, p. 133. Curran, Bob, Encyclopedia of The Undead, Book-mart Press, U.S.A, 2006, p. 184...

(3) انظر على سبيل المثال: المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت 346هـ/957م)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، الأنيس سلسلة تاريخ وحضارات، تحت إشراف علي الكنز، تقديم محمد السويدي، موفم للنشر، ص291 وما بعدها. التنبيه والإشراف، تح. ومراجعة عبد الله بن إسماعيل الصاوي، دار الصاوي، القاهرة، (د.ت)، ص75 وما بعدها. المقدسي، مطهر بن طاهر (بعد 355هـ/بعد 966م)، البدء والتاريخ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د.ت)، ج2، ص77 وما بعدها. البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد الخوارزمي (ت 440هـ/1048م)، الآثار الباقية عن القرون الخالية، بعناية د. إدوارد ساخو، مكتبة المثنى، بغداد، ليبزغ، 1923م، ص99. الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد (479-548هـ/1086-1153م)، الملل والنحل، تح. محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1404هـ، ج1، ص233-234.

(4) شعبو، أحمد ديب، «سفر التكوين في أساطير الإغريق وقدماء العرب»، الفكر العربي المعاصر، العدد 52-53، أيار/مايو-حزيران/يونيو، 1988م، ص45. شابيرو، ص199.

الحضارات عموماً، وبهمنّا منها حضارات البحر الأبيض المتوسط (اليهودية والمسيحية والإسلامية) لطبيعة إشكاليّتنا خصوصاً. وقصة «آدم أو آدم وحواء... ذات دلالات بالغة من أكثر من وجه؛ فهي متلبسة بقصة الكون؛ بل هي آخر مرحلة منها لأنّ آدم ذروة المخلوقات، وآخر ما خلقه الباري في آخر يوم من أيام الخليفة... وهي ضاربة بسهم في عديد من المجالات والقضايا الفلسفية مثل قضيتي الوجود والمعرفة، وما يترتب عليهما على صعيد الفعل من مسائل دينية وأخلاقية... وسياسية»⁽¹⁾.

فما هي المنزلة التي نزلت الثقافة العربية الإسلامية آدم فيها؟ وما هي علاقته بالحياة الإنسانية التي بدأت معه؟ وما أهميّة هذه الحكاية بالنسبة إلى المجتمع العربي الإسلامي وتطوّره؟... لقد وجّهتنا هذه الأسئلة من بين أخرى إلى الاهتمام بآدم معتنين بما يربطه بالتاريخ.

1- في حدّ الموضوع وإشكاليّته:

يقوم عنوان عملنا (آدم والتاريخ) على حضور طرفين تتجاذبهما علاقات متنوّعة، أفادتها أداة العطف، تتراوح بين التقابل والتناقض من ناحية، والتكامل والتواصل من ناحية أخرى؛ فالطرف الأوّل «آدم» يندرج ضمن شاغل وجود الإنسان، ونعني به اهتمام أغلب الثقافات، الشفوية أو المكتوبة، بالإجابة عن سؤال أصل الإنسان ومبدئه، وتقييم الإجابة عن هذا السؤال ما سيلحقها من أسئلة وإجابات، وما ستنبني عليه مجتمعات تلك الثقافة في جملة من أقوالها وأفعالها وأحوالها، وهو شاغل موغل في الفضاء

Leeming, David A., Creation Myths of the World, 2nd edition, Oxford, England, = 2010, p. 116. Grimal, Pierre, The Concise Dictionary of Classical Myth, Basil Black well Ltd, 1990, p.333. Room, Who's who in classical mythology, Adrian, Gramercy Books, N.Y., 2003, p. 232. Coleman, J. A., Dictionary of Mythology, ArcTurus, London, 2007, p. 373 et suite...

(1) عجينة، محمد، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، دار الفارابي، بيروت-لبنان، ط 1، 1994م، ج 1، ص 170.

الفلسفي عموماً والفضاء الديني خصوصاً. ويمثّل «التاريخ»، وهو الطرف الثاني في عنوان عملنا، الجانب الذي حدّد بشكل ما حكاية آدم، وصنع النصوص التي أوصلتها إلينا؛ إنه الطرف الذي يمثّل الزمن الواقعي أمام الحكاية التي بدأت في زمن سرمدي هو زمن البدايات الأولى؛ فأدم من هذه الناحية عنصر الفصل/الوصل بين «زمن» سرمدي وزمن محدود، بين عالمين متقابلين، بين «المقابل» تاريخ⁽¹⁾ والتاريخ.

ويساعدنا التساؤل عن العلاقة بين الزمن السرمدي المطلق والزمن التاريخي النسبي على النظر في دواعي اهتمام أعلام الثقافة الإسلامية بالرجوع إلى «زمن الأصول» أثناء كتابتهم التاريخ، أو إخبارهم عن الأنبياء والأمم السابقة. ويبدو أنّ الصلة بين الزمن التاريخي والزمن الأصلي، على ما يذكر بول ريكور (Paul Ricoeur)، تُطوّر مشاعر مخصوصة هي تلك التي وصفها رودولف أوتو (R. Otto) في كتابه الشهير (المقدس): «لقد وضع أوتو أصلاً للمقدس هو الشعور المزدوج بالخوف والحب... [ف] الإنسان ينبعث عبر حكاية البدايات من الزمن التاريخي إلى الزمن الأصلي»⁽²⁾. وعلى الرغم من أنّ هذا الانبعاث لا يعنينا بالدرجة الأولى؛ لأننا لا نروم دراسة

(1) نميّز هنا بين عبارة ما قبل التاريخ وعبارة ما قبل تاريخ، بين العبارة التي ترتبط ببداية التاريخ، وتلك التي نخبرنا عن لحظة بداية شيء أو لحظة بداية كلّ الأشياء. فالمعنى الأوّل يحيل على مرحلة تسبق المراحل التي وصلت إلينا عنها أخبار ونقوش وكتابة...، إنّها المرحلة التي لا يعرف عنها المؤرّخ الكثير، أمّا المعنى الثاني فيحيل على أشدّ المراحل في وجود الكون وضوحاً؛ إنّها مرحلة الخلق والنشأة، وإذا كان المعنى الأوّل من شأن المؤرّخ فإن المعنى الثاني من شأن رجل المعتقد، فإذا تحوّل هذا الرجل إلى التاريخ التبس في عمله المعنيين، وضمن هذا الالتباس يكمن حفرنا في نصوص الثقافة العربية الإسلامية بحثاً عن كيفية تحقّق هذا الالتباس والدلالات التي أنتجها.

Ricoeur, Paul, art. «Le mythe interprétation philosophique», in, E.U. Paris, 1992, (2) Corpus 15, p. 1044.

أصول الشعور الديني أو نشأة المقدس⁽¹⁾، يحيلنا على المجال الديني بصفة عامة وعلى الأسطورة الدينية بصفة خاصة.

وعلى هذا يمكن صياغة إشكالتنا في السؤال الآتي: ما علاقة الأسطورة الدينية الإسلامية، التي تخبرنا عن آدم، بالتاريخ الثقافي العربي الإسلامي من ناحية، وبالتاريخ الثقافي العام من ناحية أخرى؟ ويدفعنا هذا التساؤل إلى تفريع نظرنا إلى سؤالين مهمّين: أولهما: كيف ساهم التاريخ في إنتاج هذه الأسطورة الدينية؟ ويقودنا هذا التساؤل إلى النظر في نشأتها والروافد التي ساهمت في بلورتها في الثقافة الإسلامية، وإلى إقامة مقارنات بين نصوص الثقافة الإسلامية ونصوص سائر الثقافات. وثانيهما: ما هي دلالات الرموز التي تتحرك داخل هذه الأسطورة الدينية. ويوجب علينا هذا السؤال أن نهتمّ بجوانب من المخيال الإسلامي التي هي استجابة وفعل في الثقافة العربية الإسلامية، ناظرين في مستويات دلالات الرموز ومقارنتها بالدلالات التي تحملها في الثقافات السابقة أو المعاصرة للثقافة العربية الإسلامية.

إننا ننظر في الوضع (statut) الذي احتلته حكاية آدم في التراث العربي الإسلامي، وذلك بالاهتمام بالعلاقات التي أقامتها هذه الحكاية بين الخطاب الذي يتبنّاها ويقدمها على أنّها مصدر احتجاج، و«المخيال» الذي ينتجها معبراً عن خصب الدلالات وانفتاح المعنى.

إننا نسعى في هذا العمل إلى قراءة النصوص التي اعتنت بآدم قراءةً تاريخية تهتمّ بنشأتها وتطورها وبالوظيفة التاريخية التي اضطلعت بها، وهذا

(1) يمكن الاستفادة هنا من: القمني، السيد محمود، الأسطورة والتراث، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1993م، ص 31-52. سواح، فراس، الأسطورة والمعنى: دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، دار علاء الدين، دمشق، ط2، 2001م، ص 126-146؛ وص 189-218. المسعودي، حمادي، متخيل النصوص المقدسة في التراث العربي الإسلامي، دار المعرفة للنشر، تونس، ط1، 2007م، ص 15-97، وص 197-275.

يعني الاهتمام بالتفاعل الذي قام بين هذه النصوص والتاريخ الثقافي الذي ولدها، إنّه بحث في تاريخية التوجّه إلى البدايات والأصول، إلى آدم.

2- في دوافع البحث:

وما كان للبحث عن الإجابة عن هذه الأسئلة ليصمد أمام ما يعترضه من صعوبات لولا الرغبة في تبين الإجابة عن سؤال ينبع من ملاحظة واقع الإنسان المسلم المعاصر، سؤال يختفي من وراء الستار كان دافعاً ذاتياً على البحث منذ البداية، وهو: ما هي القيمة التاريخية للتأويل الذي قدّمه القدامى لقصص الخليفة في القرآن؟ وإلى أي مدى عبّر هذا التأويل عن عمق علاقته بالنص المقدس من ناحية، ومدى علاقته بتاريخية خطابه من ناحية أخرى؟ إنّها العلاقة بين النص الديني وتفسيره؟ بين الإلهي والبشري؟ ويبدو هذا التساؤل مهماً عندما نرى تحوّل الإنتاج الإنساني قديماً وحديثاً إلى إنتاج مقدّس يحتكر الكلمة الإلهية، ويتحوّل فهمه ونصّه إلى قرآن جديد يُحاكّم به الناس فيقتلون ويُقتلون.

إن ما شجعنا على المضيّ في عملنا هو الرغبة في معرفة مدى حضور التاريخي في العقيدة، ومدى العلاقة التي تجمع بين النص الثابت في بعده المادي، وفهومه المتنوعة وعوامل هذا التنوع ومآله بخصوص مجال محدود هو مجال «الأسطورة الدينية».

ويزداد إصرارنا على هذا البحث قوة وعمقاً عندما نلاحظ أنّ بعض الدراسات، التي اتجهت إلى تناوله، وسعت في مستوى مضمون خطابها الإيديولوجي إلى التمييز بين البشري و«الإلهي»، وإلى دراسة التراث بالنظر إلى تاريخيته (ومشروع نقد العقل العربي لمحمّد عابد الجابري مثال على ذلك)، قد أقصت من اهتمامها قصص القرآن باعتبارها تعبيراً عن الأسطورة الدينية الإسلامية، وذلك على الرغم ممّا لها من وزن في تشكيل «قطاع اللامعقول» في تراثنا من ناحية، ومن أهميّة كشف المسكوت عنه فيه من ناحية أخرى.

إنّ الدراسات والمشاريع الفكرية، التي تناولت تحولات الفكر العربي الإسلامي، ومجالات صراع بناء وأنظمته وقضاياه وغاياته، تكاد لا تحصى؛ فالاختلافات التأويلية الخاصة بالواقع من ناحية، وبالمحمول النظري والسياسي للمؤؤل من ناحية أخرى، تغطي على الدراسات بكلّ فروعها ومجالاتها الفقهية والأصولية (عقيدة وفقهاً) والفلسفية والأدبية والتاريخية... غير أننا نلاحظ أن الاهتمام بالأساطير العربية، سواء الجاهلية منها أم الإسلامية، باعتبارها مجالاً من مجالات الصراع التأويلي، ومظهراً من مظاهر تطور «الشعور»، بالمعنى الفينومينولوجي، العربي الإسلامي في علاقاته الغنية المتحركة ببقية المجالات المشكلة للفكر العربي الإسلامي، بقي غائباً أو يكاد، في حين أنّ لهذا المجال حضوراً قوياً سواء عند العامة أم في «الثقافة العالمية» اليوم⁽¹⁾، وهو مجال يمكن أن يكشف وجوهاً أخرى لثقافتنا لم يُكشف عنها بعد.

3- في المدونة:

وعند البحث عن المدونة، التي يمكنها أن تجيب عن أسئلة إشكاليّتنا، صادفتنا صعوبة أساسية تتمثل في أنّ الإجابة عن تلكم الأسئلة مبثوثة في كلّ نص من نصوص الثقافة العربية الإسلامية؛ فالسؤال الأنطولوجي، وسؤال المعرفة، وسؤال القيم والفعل، أسئلة تستغرق كلّ مستويات حياة الإنسان، ما يجعلها محتاجة للإجابة عنها إلى جلّ أنشطته المعرفية. فكان لا بدّ من ضبط مدوّنة عملنا ضبطاً دقيقاً بالنظر إلى مقياسين متكاملين أولهما أن يكون

(1) أشار روبرتو توتولي إلى إمكان وجود علاقة بين «قصص الأنبياء»، التي ألفها الكسائي، والحكايات ذات الطابع الشعبي. وهو موطن يجتمع فيه الشعبي بالعالمي مخترقاً، ربّما، صورة التنافر والتباعد التي قد تكون تكونت عن العلاقة بين الخاصة والعامة في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية. انظر:

TOTTOLI R, «A proposito di un recente studio su Adamo nell'Islam», In A. I. U. O. N. Vol. 55, N°4, 1995, p. 440.

النص الذي نعتني به منتبياً إلى مجال الأسطورة الدينيّة، وثانيهما أن يكون معبراً عن حكاية آدم أو عن مرحلة من مراحلها.

أ- وتحدّد الأسطورة، من ناحية أولى، بأنّها حكاية مقدّسة؛ قصة «تحكمها مبادئ السرد القصصي من حبكة وعقدة وشخصيات... تجري في زمن مقدّس هو غير الزمن الحالي»⁽¹⁾. وهي، من ناحية ثانية، «نظام فكري متكامل استوعب قلق الإنسان الوجودي وشوقه الأبدي لكشف الغوامض التي يطرحها محيطه...»⁽²⁾؛ وهي، من ناحية ثالثة، «نمط من أنماط التعبير غير المباشر «نسيج وحده»، ولا يمكن الاستعاضة عنه بسواه -تماماً كما أنّ الشعر ليس طريقة من الطرق أو أسلوباً من الأساليب نعبر به عمّا يمكن أن نعبر عنه في أيّ شكل آخر- وإنما هو رؤية أخرى للواقع؛ بل ربما بناء لواقع آخر مقابل له يصل الحاضر بالماضي والمستقبل، كما تفعل الأسطورة السياسية المتخفية وراء الإيديولوجيا»⁽³⁾.

وإذا كانت الأسطورة «دائماً حكاية خلق»⁽⁴⁾، فإنّ قالبها هو القالب الرمزي⁽⁵⁾ تعبر من خلاله عن مضمونها بتوظيف الإشارة والرمز، فتحيل بهما

(1) سواح، فراس، مغامرة العقل الأولى دراسة في الأسطورة سوريا أرض الرافدين، مرجع سابق، ص 19. عجينة، محمد، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، مرجع سابق، ج 1، ص 65 وما بعدها.

De Graeve, F., «Myth, Literary», in The New Catholic Encyclopedia, 2nd edition, Thomson Gale, U.S.A, 2003, Vol. 10, p.120. Jamme, Christoph, «Myth, Mythology», in The Brill Dictionary of Religion, Brill, Leiden, Boston, 2006, Vol. 3, p. 1285.

(2) المرجع نفسه.

(3) عجينة، محمد، موسوعة أساطير العرب، ج 1، ص 111.

(4) Eliade, Aspect du mythe, p. 15.

انظر أيضاً: فرانكفورت، هـ، ص 14.

Ricœur, Paul, art., «le mythe...», Ibid.

= «myth» in E. B., Chicago, 2005, p. 714 et suite. De Graeve, F., «Myth, Literary», (5)

على مضامين أخرى غير تلك التي يتلفّظ بها الخطاب القصصي أو الشعري الذي لبست ثوبه. ولذلك هي خطابٌ حمّالٌ أوجوهٌ ليس قصده المباشر ما يقوله، ولكنّه لا يمكن أن يستعيض عمّا يقوله بآخر، إنّ بهذا المعنى أسير ذاته، ولذلك كان في حاجة دائمة إلى من ينظر فيه ويتأمّله؛ بل إنّ خطاب لا يطرّقه، بالنسبة إلى أهله، إلا العلماء وأصحاب المعرفة، كهأنّا كانوا، كما في الحضارات القديمة، أم علماء «أجلاء» كما في حضارتنا، فإن طرّفه غيرهم حذر أهل العلم والنظر من «أكاذيب القصّاص»، ومن «دسائس اليهود»، فهو عندهم علم مضمون به. أمّا بالنسبة إلى غير أهله، من باحثين وأنثروبولوجيين، فهو «مصدر خصيب من مصادر دراسة الشعوب والمجتمعات، وتحليل رؤيتها للكون والمجتمع والإنسان، ومعرفة مواقفها من القضايا الجوهرية التي شغلتها أو لا تزال تشغلها على اختلاف الأقطار والأعصار»⁽¹⁾؛ إنّ خطاب يعرض حقيقة ومعنى ويكشف طريقة في توظيفها، وتكمن أهميته في القدرة التي تجعله ذا سلطة تبرّر الموجود وتصنعه.

ويعيننا في بحثنا هذا من الأسطورة نوعٌ مخصوص هو الأسطورة الدينية، ونعني بها الحكاية التي تتناول البدايات الأولى، والتي تجد موضوعها في المعتقد الديني (في مقابل المعتقد الخرافي، أو السياسي، أو العلمي...) عرضاً للقضايا التي تشغل صاحب الأسطورة أو تبريراً لعقيدته. ونجد في «قصص الأنبياء» مجالاً خصباً لتبلور هذا النوع من الأساطير.

ب- وإذا ألزّمنا معنى الأسطورة بالنصوص السردية التي تتناول مسألة البدايات (وتعني هنا بداية الإنسان) فإنّ المقياس الثاني لتحديد المدونة يلزمنا أن نُقصي من اهتمامنا نصوصاً من الثقافة العربية الإسلامية لم يكن

in The New Catholic Encyclopedia, second edition, Gale Thomson, U.S.A, Vol. = 10, p. 120 et suite.

(1) عجينة، محمد، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، ج 1، ص 9. انظر أيضاً: فروم، إيريش، الحكايات والأساطير والأحلام، ترجمة صلاح حاتم، دار الحوار، سورية، ط 1، 1990م، ص 145 وما بعدها.

همّها الأول آدم وحكاية البدايات، وإنما أشارت إليه إشارات في إطار وعظي⁽¹⁾ أو فقهي، كتعليل فضل يوم الجمعة، أو في إطار تعليل مثل كما جاء في تفسير مثل الكلب في القرآن...⁽²⁾، مع عدم إغفال النصوص التي يكون آدم فيها دالاً أسطورياً؛ أي «وحدة دالة»... في صلب خطابات متنوعة تنتمي إلى منظومات رمزية، وتعبّر عن "تصورات اجتماعية"⁽³⁾.

ويمكن تقسيم مدونة عملنا تقسيماً منهجياً إلى قسمين هما: مصادر أهل السنة والجماعة، ومصادر أهل العصمة والعدالة.

3-1- المدونة السنية:

نجد مادة هذه المدونة أساساً في ما يُعرف بقصص القرآن أو بقصص الأنبياء، فقد سعت هذه النصوص إلى استقصاء كامل عناصر الحكاية وأطرافها، ولكنها كانت محكومة، كما سنرى، بشروط الخطاب الذي تنتمي إليه. والناظر في كتب قصص القرآن، أو قصص الأنبياء، مثلاً، يلاحظ حضورها في القرن الأول للهجرة تحت اهتمامات إخبارية عامة دون أن يكون الأمر مقتصرًا على القصص الديني القرآني، ونلاحظ هذا الحضور من خلال ما كُتِبَ من كُتُبٍ في تلك الفترة، سواء وصلت إلينا كاملة أو مبتورة، أم لم تصلنا، ومن خلال أعداد القصص والإخباريين المنتسبين إليها⁽⁴⁾، الذين

(1) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (508-597هـ/1114-1201م)، المدهش، تح. مروان قباني، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط2، 1405هـ/1985م، ج1، ص76، وما بعدها.

(2) الحكيم الترمذي، أبو عبد الله محمد بن علي، الأمثال من الكتاب والسنة، تح. السيد الجميلي، دار ابن زيدون، دار أسامة، بيروت، دمشق، (د.ت)، ج1، ص27-28.

(3) عجينة، موسوعة أساطير العرب، ص112.

(4) من بين هؤلاء سعيد بن المسيب، وسعيد بن أبي عروبة، وقتادة، وسعيد بن بشير...

KHOURY R., G., Les Légendes prophétiques dans l'Islam depuis le 1^{er} jusqu'au III^e siècle de l'Hégire, d'après le manuscrit d' Abu Rifa' a ' Umara b. Watima b.

سينتجون فناً هو فنّ القص الذي سيكون ذا شأن في القرنين الثاني والثالث للهجرة. غير أن كتب قصص الأنبياء، التي حضرت في القرنين الثالث والرابع (واحتمال وجودها في القرن الثاني - لا شك - قويّ) مفقودة، أو الوصول إليها متعسّر، وأوّل مصتّف يعترضنا يحمل عنوان قصص الأنبياء هو كتاب (عرائس المجالس في قصص الأنبياء)⁽¹⁾ للثعلبي النيسابوري (ت 427هـ/ 1036م)، ولقد دفعنا هذا الأمر إلى التساؤل عن القنوات التي استوعبت ما استفاض فيه القصاص في القرن الأول والقرن الثاني والقرن الثالث من حكايات اشتملت، من بين ما اشتملت، على «بدء الخلق وقصص الأنبياء»؛ فكان أن وليّنا وجهتنا نحو كتب التفسير والتاريخ والأدب.

وعند العودة إلى مادة «قصص»، أو مادة «سير»، أو مادة «أخبار»، أو «مبتدأ»... إلخ، في معاجم الكتب كـ (الفهرست)⁽²⁾ و(كشف الظنون)⁽³⁾ وتاريخ بروكلمان⁽⁴⁾ وتاريخ سزكين⁽⁵⁾... إلخ، نجد إشاراتٍ إلى جملةٍ من

Musa b. al-Furat al-Farisi al-fasawi KITAB BAD AL- HALQ WA QISAS AL- ANBIYA, Otto Harrassowitz Wiesbaden, 1978, p. 97.

انظر أيضاً: الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني الليثي (163- 255هـ/ 780-869م)، البيان والتبيين، تح. وشرح عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط 1، (د.ت)، ج 1، ص 367-369.

(1) الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري (ت 427هـ/ 1036م)، كتاب عرائس المجالس في قصص الأنبياء، المكتبة الثقافية، بيروت-لبنان، (د.ت).
(2) ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق (ت 385هـ/ 995م)، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، 1398هـ/ 1978م.

(3) حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي الحنفي (ت 1067هـ/ 1657م)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ/ 1992م.

(4) بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية د. عبد الحليم النجار، دار المعارف، مصر-القاهرة، ط 2، 1968م، ص 143، وص 251.

(5) سزكين، فؤاد، تاريخ التراث العربي، نقله إلى العربية د. محمد فهمي حجازي، وراجعته د. عرفة مصطفى، وسعيد عبد الرحيم، وأعاد صنع الفهارس د. عبد الفتاح =

الكتب موضوعها قصص القرآن؛ بعضها مخطوط ككتاب محمد بن سعد بن هشام الحَجَرِي (أو الحَجَرِي) (قصص الأنبياء)⁽¹⁾، وكتاب أبي عبد الله محمد بن أحمد بن مطرف طَرْفِي⁽²⁾، وبعضها مفقود ككتاب (المبتدأ) و(كتاب الإسرائيليات) لابن منه⁽³⁾، وكتاب (هبوط آدم) للهيثم بن عدي⁽⁴⁾، وكتاب (المبتدأ) لابن إسحاق⁽⁵⁾، وكتاب (مبتدأ الدنيا وقصص الأنبياء)

= محمد الحلو، أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1403هـ/1983م، م1، ج4، ص119 وما بعدها، وص 129.

(1) مخطوط: Alex. Balad. B 1249.

وقد ذكره الخوري، (م.س)، بالفرنسية، ص22. وتذكر جان باولينني (JÁN PAULINY) أن هذا المخطوط مذكور في فهرست المخطوطات المصورة II: تاريخ 2، S 117، العدد 756، وتذكر أن قصص آدم تحتل ما يقرب من 30 ورقة، انظر: PAULINY, JÁN, «Ein Werk "Qisas Al-Anbyā" von Abū 'Abdallāh Muhammad Ibn Sa'īd Al-Higri Al-Ahbārī», Asian and African Studies VI, 1970, p. 87-91.

(2) مطرف (طرفي)، أبو عبد الله محمد بن أحمد، قصص الأنبياء، مخطوط (Vat. Borg.) (125/2).

انظر: الخوري، (م.س)، ص30.

Tottoli, Roberto, "The 'Qisas al-Anbiya' of Ibn Mutarrif al-Tarafi (d. 454/1062): Stories of the prophets from al-Andalus", Al-Qanfara 19 (1998), p. 131-160.

(3) بروكلمان، (م.س)، ص252.

(4) هو «أبو عبد الرحمن الهيثم بن عدي بن عبد الرحمن بن زيد... كان راويةً، أخبارياً، نقل من كلام العرب وعلومها وأشعارها ولغتها الكثير... جالس المنصور والمهدي والهادي والرشد، وكان يرى رأي الخوارج... له كتب كثيرة منها... كتاب (هبوط آدم ﷺ)». انظر: ابن خلكان (ت 681هـ/1282م)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح. إحسان عباس، دار الثقافة، لبنان، (د.ت)، ج6، ص106.

(5) قام محمد كريم الكوّاز بجمع النصوص المنسوبة إلى محمد بن إسحاق المبتوثة في كتب التاريخ والتفسير، ووثقها ونشرها تحت عنوان كتاب ابن إسحاق المفقود، وعلى الرغم مما في هذا العمل من جهد وما له من قيمة، فإنّ الحذر التاريخي يبقى قائماً؛ لأن من يورد الخبر يورده وفق ما يحتاج إليه منه، وهو ما قد «يشوّه» الخبر بشكل قد يقود إلى استنتاجات تاريخية غير دقيقة. انظر: ابن إسحاق، محمد، المبتدأ =

لإسحاق بن بشر⁽¹⁾، و(كتاب المبدأ والمآل في التاريخ) لياقوت الحموي⁽²⁾. وقد سعينا إلى تجاوز صعوبة الحصول على كل الكتب المخطوطة، وسدّ النقص الذي حصل بسبب الكتب المفقودة، من خلال العمل على المسح الشامل لمادة دراستنا في المظانّ التي توجد فيها.

غير أنّ أمر الإمام بمادة حكاية آدم من خلال كتب قصص القرآن لا يعرقله غياب بعض المصنّفات بسبب فقدانها أو لكونها مخطوطة موزّعة بين مكتبات العالم فحسب؛ بل قد تمثل بعض الكتب المطبوعة مشكلةً في كيفية التعامل معها. ولقد طُرحت علينا هذه القضية عندما توقّفنا للنظر في كتاب (بدء الخلق وقصص الأنبياء) لأبي عبد الله الكسائي لما يثيره الكتاب وصاحبه من قضايا أهمها تاريخ كتابته⁽³⁾.

= في قصص الأنبياء، جمعه ووثق نصوصه محمد كريم الكوّاز، الانتشار العربي، بيروت، ط 1، 2006م.

(1) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج 3، ص 156. ويذكر م.ي. قسطنطين أن السيدة روث لير (Ruth Lieber) تتهياً لنشر هذا الكتاب الذي كان يُعدّ مفقوداً نشرة نقدية:

Kister, M.J., «Adam: A study of some legends in Tafsīr and Hadīth literature», in Isreal Oriental Study, 13, 1993, p. 114.

والحقّ أن الأمر قد يثير الحيرة بين الكتاب الذي حاول الكوّاز استحضاره من متون الكتب، والكتاب الذي يشير إليه كستر؛ ذلك أنّ للكتابين عنواناً واحداً وهما يُنسبان إلى شخصيتين تشابهان في الاسم؛ إذ إحداهما تحمل اسم محمد بن إسحاق، والثانية اسم إسحاق بن بشر، غير أنّ الشخصيتين مختلفتان؛ فمحمد بن إسحاق من مستوطني بغداد ومن حاشية المنصور، وإسحاق بن بشر من مستوطني بخارى، وأولهما توفي في منتصف القرن الثاني، وثانيهما توفي في بدايات القرن الثالث. ثمّ إنّ كتاب ابن إسحاق قد أضاعه علينا ابن هشام، وكتاب ابن بشر لا نجد له صدى على الرغم ممّا وعد به قسطنطين منذ ما يقرب من عشرين سنة.

(2) الحموي، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله (ت 626هـ/1229م)، معجم البلدان، دار الفكر، بيروت، ج 4، ص 465.

(3) سنعرض لشخصية الكسائي عند الاهتمام بالمرحلة الثانية من مراحل تاريخ الحكاية السنيّة.

ويمكن أن نضبط مدوّنَة أهل السنّة التي تعيننا مرتبةً ترتيباً زمنياً كما يأتي:

كتاب (التيجان) لوهب بن منبه (ت 114هـ)⁽¹⁾، وكتاب (المبتدأ في قصص الأنبياء) لابن إسحاق (ت 151هـ/768م)⁽²⁾، وكتاب (عرائس المجالس) للثعلبي النيسابوري، و(تاريخ الأنبياء) للخطيب البغدادي (392-463هـ/1002-1071م)⁽³⁾، وكتاب (بدء الخلق وقصص الأنبياء) للكسائي، و(قصص الأنبياء) لابن كثير (701-774هـ/1302-1372م)⁽⁴⁾، و(بدائع الزهور) للحنفي (ت 930هـ/1524م)⁽⁵⁾، و(سمط النجوم العوالي) للعصامي (ت 1111هـ/1699م)⁽⁶⁾.

وعلى الرغم من اتساع الفترة الزمنية بين ابن كثير والعصامي، فإن المادة فيها مكررة في حين أنّ المسافة الزمنية بين ابن منبه وابن إسحاق من ناحية وقصص ابن كثير من ناحية أخرى واسعة، وليس ما جاء في مؤلفات الثعلبي

(1) ابن منبه، وهب (ت 114هـ)، كتاب التيجان في ملوك حمير، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، 1348هـ.

(2) ابن إسحاق، محمد بن يسار المطلبي المدني (ت 151هـ/768م)، المبتدأ في قصص الأنبياء، جمعه ووثّق نصوصه محمد كريم الكوّاز، الانتشار العربي، بيروت، ط 1، 2006م.

(3) الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي (392-463هـ/1002-1071م)، تاريخ الأنبياء، دراسة وتح. آسيا كليبان علي البارح، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط 1، 1425هـ/2004م.

(4) ابن كثير، الإمام أبو الفداء إسماعيل (701-774هـ/1302-1372م)، قصص الأنبياء، تح. أبي عمار مراد بن عبد الله، دار العدنان للطباعة، دار السلام، ط 1، (د.ت).

(5) الحنفي، محمد بن إياس (ت 930هـ/1524م)، بدائع الزهور في وقائع الدهور، تونس، (د.ت).

(6) العصامي، عبد الملك بن حسين بن عبد الملك الشافعي المكي (ت 1111هـ/1699م)، سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي، تح. عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1419هـ/1998م.

النيسابوري والبغدادي والكسائي بكافٍ لتغطية ثراء ما فيها من مادة، ولذلك سعينا إلى تغطيتها بما يوجد فيها من كتب التفسير⁽¹⁾، والتاريخ⁽²⁾، والحديث⁽³⁾، والبلدان⁽⁴⁾، والأعلام⁽⁵⁾.

(1) مجاهد، أبو الحجاج بن جبر المخزومي (21هـ-104هـ/642م-722م)، تفسير مجاهد، تح. عبد الرحمن الطاهر، ومحمد السورتي، المنشورات العلمية، بيروت، (د.ت). الصنعاني، عبد الرزاق بن همام (126هـ-211هـ/744م-826م)، تفسير القرآن، تح. مصطفى مسلم محمد، مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 1410هـ. مقاتل، أبو الحسن بن بشير بن سليمان الأزدي بالولاء (البلخي) (150هـ/767م)، تفسير مقاتل بن سليمان، تح. أحمد فريد، دار الكتب العلمية، لبنان-بيروت، ط 1، 1424هـ/2003م. الثوري، أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق (ت 161هـ/778م)، تفسير سفيان الثوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1403هـ. الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تقديم الشيخ خليل الميس وضبط وتوثيق وتخريج صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، 1405هـ، في 30 جزءاً. ابن أبي زمنين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى المري الأندلسي الألبيري (324هـ-399هـ/936م-1009م)، تفسير القرآن العزيز، تح. أبي عبد الله حسين بن عكاشة، ومحمد بن مصطفى الكنز، نشر دار الفاروق الحديثة، مصر-القاهرة، ط 1، 1423هـ/2002م. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الشافعي (544هـ-604هـ/1149م-1208م)، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1421هـ/2000م. البيضاوي (691هـ/1292م)، تفسير البيضاوي، تح. عبد القادر عرفات العشا حسونة، دار الفكر، بيروت، 1416هـ/1996م.

(2) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت 310هـ/922م)، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1407هـ. ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم (213-276هـ/828-889م)، المعارف، تح. ثروت عكاشة، دار المعارف، القاهرة، (د.ت). المقدسي، مطهر بن طاهر (بعد 355هـ/بعد 966م)، البدء والتاريخ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د.ت). ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (597هـ/1201م)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، محمد ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1412هـ/1992م...

(3) أبو الشيخ، أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأصبهاني (274هـ- =

.....

- = 369هـ/887م-980م)، العظيمة، تح. رضاء الله بن محمد وإدريس المباركفوري، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1408م.
- (4) الأزرقى، أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد (نحو 250هـ/نحو 865م)، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، صححها وعلق على حواشيها ووضع فهرسها رشدي الصالح ملحق، المطبعة الماجدية، طبعة جديدة، مكة المكرمة، 1352هـ. الفاكهي، أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن العباس (217هـ-275هـ/832م-888م)، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، تح. د. عبد الملك عبد الله دهيش، دار خضر، بيروت، ط2، 1414هـ. ومن المصنفات، التي تدرج ضمن هذا المستوى، نذكر: ابن يسار البصري، أبو سعيد الحسن (ت 110هـ/728م)، فضائل مكة والسكن فيها، تح. سامي مكى العاني، مكتبة الفلاح، الكويت، 1400هـ. الواسطي، أسلم بن سهل الرزاز، (ت 292هـ/905م)، تاريخ واسط، تح. كوركيس عواد، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1406هـ. الجندي، أبو سعيد المفضل بن محمد بن إبراهيم (ت 308هـ/920م)، فضائل المدينة، تح. محمد مطيع الحافظ، وغزوة بدير، دار الفكر، دمشق، ط1، 1407هـ. الجرجاني، أبو القاسم حمزة بن يوسف (ت 427هـ/1035م)، تاريخ جرجان، تح. د. محمد عبد المعيد خان، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1401هـ-1981م. البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب (ت 463هـ/1071م)، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت). الرافعي، عبد الكريم بن محمد القزويني (557هـ-623هـ/1162م-1226م)، التدوين في أخبار قزوين، تح. عزيز الله العطاردي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987م. ابن إدريس، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1989م.. إلخ.
- (5) ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع البصري الزهري (ت 230هـ/845م)، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، (د.ت). ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي (499-571هـ/1106-1176م)، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، تح. ودراسة علي الشيري، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط1، 1419/1998. الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت 748هـ/1347م)، سير أعلام النبلاء، تح. شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط9، 1413هـ.

3-2- المدونة الشيعية:

يمكن الاكتفاء من مصادر الشيعة بمصادر فرقتين كبيرتين هما: الإسماعيلية والإمامية، لخطرهما في التاريخ العربي الإسلامي، ولتنوع المادة الأسطورية عندهما.

أ- الشيعة الإسماعيلية:

يمثل تأسيس الدولة الفاطمية مرحلة مهمة في مسار تطور الدعوة الإسماعيلية وفلسفتها سياسياً بتوافر مستقر لها، وعقائدياً بالخروج من دور الستر إلى دور العلن⁽¹⁾، وهو ما أثر في طريقة تأليف دعائها. ويمكن توزيع مؤلفات الدعاة في هذه الفترة إلى نوعين أولهما سردي قصصي، ومن أعلامه جعفر بن منصور اليمن (ت 380هـ/ 990م) في كتابه (سرائر وأسرار النطقاء)⁽²⁾، والقاضي النعمان (ت 363هـ/ 974م) في كتابه (أساس التأويل)⁽³⁾؛ وثانيهما سردي تأملي تحتل فيه نظرية «المثل والممثل» المكانة الخطيرة. ويمكن اعتبار علي بن الوليد وابنه⁽⁴⁾ أنموذجين لهذا النوع من

(1) الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، ط2، أيار/مايو 1985م، ص272.

(2) ابن منصور اليمن، جعفر (ت 380هـ/ 990م)، سرائر وأسرار النطقاء، تح. وتق. د. مصطفى غالب، سلسلة التراث الفاطمي، دار الأندلس، لبنان، ط1، 1404هـ/ 1984م.

(3) القاضي النعمان، أبو حنيفة بن حيون بن محمد بن منصور التميمي (ت 363هـ/ 974م)، كتاب أساس التأويل، تح. وتق. عارف تامر، منشورات دار الثقافة، بيروت، (د.ت.).

(4) ابن الوليد، الداعي الفاطمي اليماني علي بن محمد (ت 612هـ/ 1215م)، كتاب الذخيرة في الحقيقة، حققه محمد حسن الأعظمي، دار الثقافة، بيروت-لبنان، 1971م. ابن الوليد، حسين بن علي بن محمد (ق 7هـ/ 14م)، المبدأ والمعاد في الفكر الإسماعيلي، تح. خالد المير محمود، منشورات دار علاء الدين، دمشق-سورية، ط1، 2007م.

الكتابة الذي سلك سبيله جُلّ من جاء بعده من الإسماعيلية، وخاصةً بعد انقسام الدولة الفاطمية إلى نزارية ومستعلية، ومن مصادر هذه الفرقة نجد أيضاً كتاب الحامدي (ت 557هـ / 1162م) (كنز الولد)⁽¹⁾ وأرجوزة الصوري (ت ق 5هـ / 11م)⁽²⁾.

ب- الشيعة الإمامية:

أما المدونة الإمامية فتوزّع قصّة آدم فيها على النحو نفسه الذي تتوزّع فيه عند أهل السنة، وذلك ضمن قصص الأنبياء من ناحية، وضمن كتب التفسير وكتب التاريخ من ناحية أخرى، ومن النوع الأوّل: (كتاب النبوة) للشيخ الصدوق (381هـ / 991م)⁽³⁾، وكتاب (قصص الأنبياء) لقطب الدين الراوندي (ت 573هـ / 1177م)⁽⁴⁾، وكتاب (النور المبين في قصص الأنبياء

(1) الحامدي، إبراهيم بن الحسن (557هـ / 1162م)، كنز الولد، تح. مصطفى غالب، دار الأندلس، 1979م.

(2) الصوري، محمد بن علي بن حسن الداعي الإسماعيلي (ت ق 5هـ / 11م)، القصيدة الصورية، رسالة إسماعيلية واحدة، تح. وتق. عارف تامر، عن المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1955م. ويمكن أن نضيف من مؤلفات هذا المذهب: المعدل، الشيخ حسن (ت 659هـ / 1261م)، رسالة مبتدأ العوالم ومبدأ دور الستر والتقية، ضمن أربع [كذا] كتب حقانية، تح. وتقديم مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط2، 1407هـ / 1987م. شهاب الدين، أبو فراس (ت 937هـ / 1531م)، رسالة أسبوع دور الستر، ضمن أربع رسائل إسماعيلية، تح. عارف تامر، دار الكشف، بيروت-لبنان، ط1، نيسان/أبريل 1953م.

(3) كتاب النبوة لابن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق مفقود. ويذكر محققون عديدون أنه موجود في (بحار الأنوار) للمجلسي، وما وجدناه عند المجلسي ليس إلا مجموعة كبيرة من الأخبار التي تخصّ آدم، والتي تتكرّر في سائر كتب الصدوق. انظر: المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي بن مقصود علي الأصفهاني (1037-1111هـ / 1627-1700م)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تح. يحيى العابدي الزنجاني، وعبد الرحيم الرباني الشيرازي، مؤسسة الوفاء، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية المصحّحة، 1403هـ / 1983م، ج11.

(4) الراوندي، أبو الحسن قطب الدين سعيد بن هبة الله بن الحسن (573هـ / 1187م)، =

والمرسلين) للسيد نعمة الله الجزائري (ت 1112هـ/ 1700م)⁽¹⁾. وهي أشهر المصنفات في مجال قصص الأنبياء والمرسلين عند الإمامية. غير أن هذه المصنفات لا تفي بما نبحت عنه بخصوص التطور التاريخي لحكاية آدم عند الشيعة وصلتها بمشاغل المذهب الفكرية والسياسية والفقهية، فالفترتان الزمئيتان، اللتان تمتد أولاهما بين زمن الأئمة (القرن الأول والثاني الهجريّان/ السابع والثامن الميلاديان) وقطب الدين الراوندي (القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي)، واللذان تمتد ثانيتهما بين قطب الدين الراوندي والجزائري (القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي)، طويلتان، وما جاء في كتاب (النبوة) للصدوق، كما جمعه المجلسي، لا يكفي لتكوين صورة واضحة عن أسطورة آدم الدينية، كما تقدّمها الرؤية الإمامية في الفترة الزمنية الأولى... وقد أوجب هذا الأمر النظر في مصنفات أخرى تقدّم مادة أسطورية تغطي المدى الزمني الذي بين كتاب الشيخ الصدوق وكتاب نعمة الله الجزائري. وتمثّل كتب التفسير والتاريخ والحديث الميدان الرحب الذي حافظ على المراحل التي مرّت بها صورة آدم عند الإماميين. وأهمّ كتب التفسير تفسير يُنسب إلى الإمام العسكري، و(تفسير

= قصص الأنبياء، تح. وتق. الميرزا غلام رضا عرفانيان اليزدي الخراساني، مؤسسة الهادي، 1418-1376ش.

(1) الجزائري، نعمة الله بن عبد الله بن محمّد بن حسين (1050-1112هـ/ 1640-1701م)، النور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين، قدّم له وعلّق عليه علاء الدين الأعلمي، دار الفقه، ط2، 1425هـ/ ق/ 1383هـ ش. ويذكر غلام رضا عرفانيان اليزدي، صاحب مقدمة كتاب قصص الأنبياء للراوندي، قائمة طويلة لكتب قصص القرآن وتاريخ الأنبياء المخطوط منها والمطبوع أغلبها إمامي. ومن المخطوط يذكر (قصص الأنبياء وأحوالهم) لمحمد بن عبيد الله بن أحمد المسبحي الحراني الشيعي المصري (ت 420هـ/ 1029م)، و(كتاب الأنبياء) لعلي بن إبراهيم بن هاشم القمي، وهو من مشايخ الكليني، ومن المطبوع يذكر، إضافة إلى الراوندي والجزائري والصدوق، كتاب (قصص الأنبياء) لمولانا محمد الجويري، وقد طُبع في طهران وتبريز (انظر ص 24-26).

الفرات) لفرات الكوفي، وتفسير (التبيان) للطوسي، وتفسير القمّي، وتفسير الطبرسي، وتفسير الفيز الكاشاني (الصافي) و(الأصفي)⁽¹⁾، وأهم كتب التاريخ كتاب (مروج الذهب ومعادن الجوهر) للمسعودي وكتاب (تاريخ اليعقوبي) لليعقوبي⁽²⁾. أما كتب الحديث فيهمنا منها (الكافي) للكليني⁽³⁾،

(1) العسكري، أبو محمد الحسن بن علي الهادي بن محمد الجواد (232-260هـ/846-873م)، تفسير الإمام العسكري، ط 1 محققة برعاية السيد محمد باقر الموحد الأبطحي، مدرسة الإمام المهدي، قم المقدسة، ربيع الأول 1409هـ. الكوفي، أبو القاسم فرات بن إبراهيم بن فرات الكوفي من أعلام الغيبة الصغرى (ت 352هـ/963م)، تفسير فرات الكوفي، تح. محمد كاظم، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ط 1، 1410هـ/1990م. الطوسي، الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي (شيخ الطائفة) (385هـ-460هـ/969م-1068م)، التبيان في تفسير القرآن، تح. وتصحيح أحمد حبيب قصير العاملي، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، دار إحياء التراث العربي، ط 1، رمضان 1409هـ. القمّي، أبو الحسن علي بن إبراهيم (ت 329هـ/941م)، تفسير القمي، تصحيح وتع. وتقديم السيد طيب الموسوي الجزائري، مؤسسة دار الكتاب، منشورات مكتبة الهدى، قم-إيران، ط 3، صفر 1404هـ. الطبرسي، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن (ت 548هـ/1153م)، تفسير مجمع البيان، تح. وتعليق لجنة من العلماء والمحققين الاختصاصيين، تقديم السيد محسن الأمين العاملي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، ط 1، 1415هـ/1995م. الفيض الكاشاني، محمد محسن بن مرتضى بن محمود (ت 1091هـ/1680م)، الصافي في تفسير كلام الله الوافي، المعروف بالتفسير الصافي، طبعة مؤسسة الهادي بقم، نشر مكتبة الصدر بطهران، قم المقدسة، طهران، ط 2، 1416ق/1374ش؛ التفسير الأصفي، تح. مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، ط 1، 1418هـ-ق-1376هـ ش...

(2) المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت 346هـ/957م)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، الأنيس سلسلة تاريخ وحضارات تحت إشراف علي الكتر، تقديم محمد السويدي، موفم للنشر، 1989م. اليعقوبي، أحمد بن إسحاق (أبي يعقوب) بن جعفر بن وهب بن واضح (بعد 292هـ/بعد 905م)، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت، (د.ت).

(3) الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق (ت 329هـ/941م)، الكافي، =

ومؤلفات الشيخ الصدوق (ت 381هـ / 991م)⁽¹⁾، وأهمها: (معاني الأخبار)، و(علل الشرائع)⁽²⁾، ومؤلفات الشيخ المفيد (336هـ-413هـ / 948م-1022م) تلميذ الشيخ الصدوق، وأهمها: (المسائل العكبرية)، و(المسائل السروية)⁽³⁾، وكتابا الشريف المرتضى (تنزيه الأنبياء)، و(الناصرية)⁽⁴⁾، وكتاب (مصباح المتعبد) للطوسي⁽⁵⁾ وشرح نهج البلاغة

= تصحيح وتع. علي أكبر الغفاري، مطبعة الحيدري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط 4، 1362ش.

(1) الشيخ الصدوق (ابن بابويه القمي)، محمد بن علي بن الحسين بن موسى (306-381 هـ/ 918-991م)، الأمالي، تج. قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم-طهران، ط 1، 1417هـ ق؛ علل الشرائع، تقديم السيد محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعها، النجف الأشرف، 1386/1966م. كمال الدين وتمام النعمة، تصحيح وتع. علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المشرفة، 1405هـ-1363ش؛ معاني الأخبار، تقديم السيد محمد مهدي السيد حسن الخراسان، منشورات المطبعة الحيدرية في النجف الأشرف، 1381هـ/ 1971م؛ المقنع والهداية، سلسلة المتون الفقهية (1)، تج. وتق. محمد الخراساني (الشهير بواعظ زاده)، مؤسسة المطبوعات الدينية، قم، سراي أمجد، المكتبة الإسلامية، طهران، ذو الحجة، الحرام، 1377هـ؛ من لا يحضره الفقيه، تصحيح وتع. علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المشرفة، ط 2، (د.ت)؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام، تصحيح وتع. وتقديم الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، 1404هـ/ 1984م.

(2) يرى غلام رضا عرفانيان محقق كتاب الراوندي أنّ كتاب الصدوق (علل الشرائع) في قصص الأنبياء، في حين أنّه ليس منها؛ بل هو أنموذج عن أساطير الأصول والطقوس التعبدية.

(3) الشيخ المفيد (336هـ-413هـ / 948م-1022م)، المسائل العكبرية، تج. علي أكبر الإلهي الخراساني، دار المفيد، بيروت-لبنان، ط 2، 1414/1993م؛ المزار، تج. السيد محمد باقر الأبطحي، دار المفيد، بيروت-لبنان، ط 2، 1414هـ/ 1993م.

(4) المرتضى، أبو القاسم علي بن السيد أبي أحمد الحسين (ت 436هـ/ 1045م)، رسائل المرتضى، تج. وتق. السيد أحمد الحسيني، مطبعة سيد الشهداء، دار القرآن الكريم، 1405؛ الناصريات، تج. مركز البحوث والدراسات العلمية، مؤسسة =

للشريف الرضي (359-406هـ/ 970-1015م) والقطب الراوندي⁽¹⁾، وابن ميثم البحراني⁽²⁾... إلخ. وأهمية كتب التفسير والتاريخ والأحاديث تظهر في أمرين؛ أولهما: أنها تقف بأخبارها وتأويلاتها إزاء القصص ممّا يُفسّر ما قد غمض، ويفصّل ما قد أجمل، وثانيهما: أنها تمتدّ على مدى سبعة قرون ممّا يمكّن من سدّ الفراغات التي تركتها كتب القصص، ويمكّن من رؤية أمر تطور صورة آدم وأثر العوامل التاريخية فيها.

4- في أهمّ الدراسات التي تناولت قصة آدم:

وممّا شجّعنا على دراسة هذه المدوّنة، في الأفق الإشكالي الذي ذكرناه؛ أفق البحث في تاريخيّة الأسطورة الدنيّة، الذي يرصد تطور حكاية آدم وورثاتها المذهبية والسياسية والرمزية والحضاريّة في الثقافة العربية الإسلامية، الدراسات التي نظرت في حكاية آدم في ثقافتنا، والنتائج التي وصلت إليها.

= الهدى، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية مديرية الترجمة والنشر، 1417هـ/ 1997م؛ تنزيه الأنبياء، دار الأضواء، بيروت-لبنان، ط2، 1409هـ/ 1989م.
(5) الطوسي، مصباح المتهجد، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت-لبنان، ط1، 1411هـ/ 1991م.

(1) وقد جُمع الشرحان في: ابن أبي حديد، عز الدين عبد الحميد (ت 655هـ أو 656هـ/ 1257م أو 1258م)، شرح نهج البلاغة، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، 1959.

(2) ابن ميثم البحراني، كمال الدين ميثم بن علي (ت 679هـ/ 1280م)، شرح نهج البلاغة، عُني بتصحيحه عدّة من الأفاضل، وقوبل بعدة نسخ موثوق بها، مركز النشر مكتب الإعلام الإسلامي، الحوزة العلمية، قم-إيران، ط1، 1362هـ ش؛ اختيار مصباح السالكين من كلام مولانا وإمامنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) (شرح نهج البلاغة الوسيط)، تح. وتق. وت. الدكتور شيخ محمد هادي الأميني، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد-إيران، ط1، 1408هـ ق/ 1366هـ ش.

ويمكن تصنيف هذه الدراسات، بحسب اهتمامها بآدم، إلى قسمين كبيرين:

• يشتمل القسم الأول على الدراسات التي كان مجال اهتمامها أوسع من قصة آدم مع تخصيص قسم اهتمّ فيه به، سواء اعتنت في ذلك بالثقافة الإسلامية أم بالثقافات السابقة لها.

• ويهتمّ القسم الثاني بالدراسات التي اعتنت بقصة آدم في حدّ ذاتها.

- القسم الأوّل:

يتدرّج مجال اهتمام القسم الأول من الدراسات من العام إلى الخاص، ونعني بالعام تناولها أساطير الخلق والتكوين في حضارات الشرق القديم، كالحضارة السومرية والبابلية والكنعانية، أو الأساطير السامية⁽¹⁾. ونعني

(1) هذه الدراسات أوسع من أن تُحصّر، وإنما نذكر هنا بعض ما استفدنا منه بشكل خاص:

إلياد، مرسيا، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق، ط 1، 1986-1987م. أوبوايه (جانين)، وإيمار (أندريه)، تاريخ الحضارات العام: الشرق واليونان القديمة، نقله إلى العربيّة فريد م. داغر، وفؤاد ج. أبو ريحان، بمساهمة يوسف أسعد داغر وأحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 2، 1986م. سواح، فراس، مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة، سوريا، أرض الرافدين، (م.س)؛ الأسطورة والمعنى، دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، (م.س). كريم، صمويل نوح، أساطير العالم القديم، ترجمة د. أحمد عبد الحميد يوسف، ومراجعة د. عبد المنعم أبو بكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م. كوبر، غريس، أساطير إغريقيّة ورومانيّة، ترجمة غانم الدباغ، شركة التاييمس للطبع والنشر للمساهمة، بغداد، 1984م.

Dumézil, Georges, Mythe et épopée: Types épiques indo-européen: un héros, un sorcier, un roi, 4^{ème} édition, Gallimard, 1971. Eliade, M., Traité d'histoire des religions, Payot, Paris, 1964, Hook S.H., Middle Eastern Mythology, Penguin Books, 1973. Lacarrière, Jacques, Au cœur des mythologies, Gallimard, collection folio, éditions du félin, 1998...

بالخاص ما تناول منها أساطير التكوين والخلق في الثقافة العربية الإسلامية⁽¹⁾. وتكشف لنا الدراسات العامة تجارب الأمم القديمة ونصوصها الخاصة بوجود الكون عموماً ووجود الإنسان خصوصاً، وهي نصوص متعلق بعضها ببعض تتذكر فيما بينها جملة من المياثم (mythèmes) المهمة⁽²⁾، وهو ما يكشف لنا ما قد يكون في الثقافة العربية الإسلامية مستوحى منها، أو مكرراً إياها.

وتمثل دراسة توفيق فهد⁽³⁾ أنموذجاً للدراسات الخاصة لتلخيصها

(1) ونذكر هنا أيضاً على سبيل المثال لا الحصر:

السعفي، وحيد، العجيب والغريب في القرآن من خلال جامع الأحكام للقرطبي، تبر الزمان، تونس، ط 1، 2001م. عجينة، موسوعة أساطير العرب. مسعود، ميخائيل، الأساطير والمعتقدات عند العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، 1994م.

Chebel, Malek, L'imaginaire arabo-musulman, PUF, 2002. During Jean, Islam le combat mystique, éd., Robert Laffont, 1975. Jonathan, P. Berkey, The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge University Press, N. Y., 2003.

(2) المياثم مفردتها ميثم، ونعني بها الوحدات الأسطورية الدنيا، التي تتكون من تضافرها أقسام الأسطورة. يقول ريكور: «إن نفس قوانين التقابل والتوليف تحكم الوحدات الأصغر من الجملة (الصواتم phonèmes، والصياغم morphèmes، والمعانم sémantèmes)، والوحدات الأكبر من الجملة، والتي سنسميها في الإطار الخاص بالأسطورة، المياثم (mythèmes) (وذلك لتأكيد تجانس كلّ الوحدات المكونة للغة). ما هي هذه المياثم؟ إنها أقصر جمل ممكنة؛ أي إنها علاقات إنشائية؛ وهكذا فكلّ قصّة مصنوعة من سلسلة من هذه الجمل». يقول أحد الباحثين أيضاً: «وكما يعزل اللساني الوحدات التكوينية الدنيا للغة يعزل عالم الأساطير أهم العناصر الأساسية للأسطورة (المياثم)». انظر تبعاً:

Ricoeur, Paul, «Le Mythe: interprétation philosophique», in Encyclopedie Universalis. Johnson, Christopher, «Structuralism», in Encyclopedia of contemporary French culture, Routledge, London, N.Y., 1998, p. 509.

وانظر أيضاً: عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج 1، ص 112. عجينة، حفريات في الأدب والأساطير، دار المعرفة للنشر، تونس، ط 1، 2006م، ص 24.

Fahd, Toufic, «La naissance du monde selon L'Islam», in la naissance du monde, Paris, Seuil, Collections Sources Orientales, Vol 1, 1959.

المركز لمجال اهتمامها ولدقتها من حيث تقديم المدونة واتباع خطها. فقد عملت دراسة توفيق فهد على وضع وجود آدم في سياقه من عملية الخلق، كما وردت في ما يمكن أن نسميه «نصّ التكوين الإسلامي». وقد مرّ هذا التكوين ممّا خلق قبل خلق السموات والأرض (ص 243)، كالقلم واللوح المحفوظ والماء والهواء والعرش، إلى خلق السموات والأرض (ص 249)، ثم خلق الكائنات الروحانية والكائنات الحية (ص 258)، التي كان من بينها الإنسان (ص 260). ويتدرّج بعد ذلك للحديث عن خلق حواء (ص 263)، فخلق الحواس والعقل (ص 264)، وينتهي دراسته بالحديث عن خلق الكعبة. وقد كان توفيق فهد محكوماً، في هذا الترتيب، بالحاجة إلى عرض عملية خلق العالم في التصور الإسلامي، لا إلى تحليل حكاية الخلق كما قدّمتها النصوص الإسلامية في التفاسير أو التواريخ العامة أو قصص القرآن. ولم يعتنِ بها من الزاوية السردية؛ أي من الجانب الذي يظهر فيه ثراؤها الدلالي والرمزي، وإنّما اكتفى، وقد قيّد في ذلك بحيز الدراسة وحدودها، بعرض حَكَمِ الوضوح المنهجي⁽¹⁾. وما يهمننا من دراسة توفيق فهد جملة الإحالات التي تكشف عن الإطار الثقافي العام لنصّ التكوين الإسلامي، وهو ما سماه فهد «الإيديولوجيا السامية» أو «التصورات السامية»⁽²⁾؛ هذا الإطار الذي ينهل من «مصدر قديم يجمع كلّ

(1) يقول توفيق فهد عند حديثه عن آدم: «ولقد أضاف الأثر إلى هذه المعطيات القرآنية الغائمة مجموعة من التدقيقات الفولكلورية لن نستخرج منها هنا إلا أكثرها تميزاً». ص 262. ويقول أيضاً، معبراً عن هاجس الوضوح المنهجي الذي دفعه إلى تجاوز الاختلافات و«التناقضات»، وهو ما يعني تجاوز ما يغني الدلالة ويثري الرؤية: «إننا ندخل مجالاً الخيال فيه هو القاعدة والتناقضات متضاعفة عصية. ومهمتنا أن نستخرج من سديم الحكايات النشكونية (cosmogonique) الموجودة في التراث الإسلامي لوحة متجانسة معبرة. ولتحقيق ذلك، سنحاول تصنيف مجموعة المعطيات التي توفرها لنا مصادرنا وترتيبها». فهد، توفيق، (م.س)، ص 243.

(2) المرجع نفسه، ص 240، و 243، و 245، و 249... إلخ.

الساميين»⁽¹⁾، ما يشجعنا على الذهاب إلى ما وراء المصادر الكتابية عند تحليلنا لنصوص مدونتنا.

- القسم الثاني :

ومن الدراسات، التي تهّمنا أيضاً، ما اعتنى أصحابها بقصة آدم في حدّ ذاتها. ويمكن توزيع هذه الدراسات إلى مجالين بحسب نوع حضور آدم فيها: أولهما: الدراسات التي قامت على المقارنة بين نص التكوين الإسلامي ونص التكوين الكتابي. وثانيهما: الدراسات التي اهتمّ مؤلفوها بتحليل القصة كاملة دون الاكتفاء بمقارنتها بغيرها من القصص⁽²⁾.

(1) المرجع نفسه، ص 249.

(2) ينبغي أن نضيف هنا أنّ من الدراسات ما اعتنى أصحابها بجزء من حكاية آدم، ويمكن تفريع هذه الدراسات إلى فرعين: تلك التي تناولت عنصراً من عناصر قصة آدم، كالدراسات التي تناولت موضوعة (thème) إبليس، شأن دراسة صادق جلال العظم، أو القمني، أو عون (Awn)، أو كورتوا (Courtois)... إلخ. أو تلك التي تناولت موضوعة الملائكة التي قام بها شيمان (Chipman)، أو موضوعة لباس آدم التي قام بها جان لويس ديكلي (Jean-Louis Déclais)... إلخ. والنوع الثاني من هذه الدراسات تناول فكرة متعلقة بقصة آدم أو محوراً من محاورها، ما يجعل الدراسة قائمة على تحليل قصة آدم وحواء، ولكن من زاوية جزئية مثل دراسة الربيعو. انظر تباعاً:

العظم، صادق جلال، «مأساة إبليس: نظرة جديدة إلى موضوع قديم»، مجلة الحوار، العدد 2، السنة 4، كانون الثاني/يناير-شباط/فبراير 1966م، ص 5-33. القمني، سيد محمود، الأسطورة والتراث، سينا للنشر، ط 2، 1993م، ص 29-52.

Awn, P. J., *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology*, Leiden, E. J. Brill, 1983. Calasso, Giovanna, «Intervento di Iblis nella creazione dell'uomo. L'ambivalente figura del "nemico" nelle tradizioni islamiche», Rivista degli Studi Orientali, volume, XLV, (1970), p. 71-90. Chipman, Leigh N. B., «Adam and the angels: an examination of mythic elements in islamic sources», Arabica, XLIX, 4, 2002, pp. 430-450. Courtois, V., «The islamic conception of the Devil», Notes on Islam, Vol., VII, N° 1, March, 1954, pp. 2-12; N° 2, June, 1954, pp. 56-61; N° 3-4, Sept.- Dec., 1954, pp. 87-92. Declais, Jean-Louis, «La tenue d'Adam», Arabica, T. XLVI, Leiden, 1998, pp. 111-118.

المجال الأول:

ويمكن تصنيف الدراسات⁽¹⁾، التي قامت على المقارنة بين النص

= الربيعو، تركي علي، العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، المركز الثقافي العربي، ط1، 1994م، ص28-49؛ وص73-127.

(1) من هذه الدراسات نذكر على سبيل المثال:

سليمان، حسن سليمان، الشيطان في الفكر الإسلامي من خلال القرآن والسنة النبوية، دار الهادي، بيروت، ط2، 2001م، الفصل: قصة آدم وحواء في المصادر السريانية ومقارنتها بالعهد القديم والقرآن الكريم، ص331-339. سالم، غسان سليم، محاور الالتقاء ومحاور الافتراق بين المسيحية والإسلام، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2004م، ص284-298.

Anawaty, Georges, C., «La notion de "Péché Originel" existe-t-elle dans l'Islam?», *Studia Islamica*, XXXI-XXXII, 1970, pp. 29-40, Baring-Gould, Rev. S. M. A, *Legends of the Patriarchs and Prophets and other old testament characters from various sources*, American book exchange, N.Y., 1881, pp. 21-80. Katsh, Abraham. I., *Judaism in Islam, Biblical and talmudic Background of the Koran and Commentaries*, N.Y. 1954. Pedersen, J., «Adam», in E.I. 2nd, T I, pp. 181-183. Sidersky, D., *Les Origines des Légendes Musulmanes dans le Coran et dans les Vies des Prophètes*, Librairie Orientaliste, Paul Geuthner, Paris, 1933. Weil, G., *The Bible, the Koran and the Talmud, or Biblical legends of the Mussulmans*. Translated from the german with occasional notes, N.Y., 1863.

وينبغي أن نشير هنا إلى وجود صنفٍ ثالثٍ من هذه الدراسات يعتني ببيان ما «جاء في كتب التفسير على اختلاف مناهجها [من] إسرائيليات كواذب، ومرويات بواطل، لا يحصيها العد». ونحن لا نعتني بهذه الدراسات لأنها تكاد تكرر ما وُجد في مدوّنتنا من مادة تحكم على بعضها بالصحة، وعلى الآخر بالكذب، تحت سلطة موقف إيديولوجي يُعدُّ كلَّ ما له علاقة بالنص الكتابي في نصوص القصص القرآني من الكذب المحض. وبين أنّ هذه الرؤية تلتقي بما سنراه في النوع القائم على الإلحاق، ولكن بطريقة معكوسة. ومن هذه الدراسات نذكر على سبيل المثال: أبو شهبة، محمد بن محمد، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، مكتبة السنة، مصر، ط4، 1408هـ، ص178-187. نعناع، رمزي، الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير، دار القلم، دمشق، دار الضياء، بيروت، ط1، 1390هـ/1970م. الذهبي، محمد حسين، الإسرائيليات في التفسير والحديث، مكتبة وهبة، القاهرة-مصر، ط4، 1990م.

الإسلامي والنص الكتابي إلى صنفين؛ أولهما ما قام على إلحاق النص الأول بالنص الثاني، وثانيهما ما سعى إلى تبين مواطن الالتقاء والافتراق بين النصين:

* عند النظر في مادة «آدم» في (دائرة المعارف الإسلامية)، نجد صاحب المقال يسارع بإلحاق ما أورده القرآن عن «آدم» وخلقه بالإنجيل أو بالتراث اليهودي أو الكنسي؛ إذ «يُبَحِّثُ عن العناصر غير الإنجيلية في هذه الرواية [ما أورده القرآن عن آدم] في التراث اليهودي، وأحياناً في التراث الكنسي»⁽¹⁾. وهو ما دفع صاحب المقال إلى استحضار النصوص المسيحية المنحولة (apocryphes) كنصّ (حياة آدم) (Vita Adami)، ونص (مغارة الكنوز) (Caverne des trésors)، والنصوص اليهودية كالتوراة، والتلمود، وكتاب اليوبيلات، أو سفر التكوين الصغير. ولئن اعتنى بما جاء في الثقافة الإسلامية من نصوص حول آدم فإنه حافظ، على الرغم من ذلك، على عملية الإلحاق تلك⁽²⁾.

وتكاد ظاهرة الإلحاق هذه تكون أساساً لأدبيات استشراقية طغت في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. والمثال على ذلك كتاب سيدرسكي (Sidersky) «أصول القصص الإسلامي في القرآن وفي حياة الأنبياء»⁽³⁾. يقول سيدرسكي معللاً دراسته هذه: «ولقد اقترح كليمنت هوارت [Clément Huart]⁽⁴⁾ على الكاتب [سيدرسكي نفسه] تحرير الرسالة

(1) Pedersen, J., «Adam», in E.I. 2nd, T 1, pp. 181-183.

(2) Ibid, p. 182.

(3) Sidersky, D., Les Origines des Légendes Musulmanes dans le Coran et dans les Vies des Prophètes, Librairie Orientaliste, Paul Geuthner, Paris, 1933.

ويشير سيدرسكي في معرض حديثه إلى بعض هذه المؤلفات، ومما يذكره:

Bell, Richard, The origin of Islam in its Christian environment, London, 1926.

Gastfreund, Isaac, Mohamed nach Talmud und Midrasch, Wienn, 1877.

Hartmig, Hirschfeld, Jüdische Elemente im Koran, Berlin, 1878.

انظر: Sidersky, D., p. VIII.

(4) كليمنت هوارت (Clément Huart) (1854-1925م)، عضو معهد الدراسات العليا، =

الحالية، والاجتهاد في البحث قدر المستطاع عن النصوص التي كانت معروفة زمن ظهور رسول العرب في الأوساط اليهودية والمسيحية. وهي نصوص قد يكون محمد والإخباريون المسلمون سمعوها وحفظوا بيسر الأقسام السردية منها»⁽¹⁾. ثم يعرض بعد ذلك قول نولدكه (Nöldeke)، الذي يواصل قول هوارت: «بَيِّنْ أَنَّ المقاطع الإنجيلية المحشورة في القرآن تعود إلى النشاط الشفوي الذي كان لليهود المستقرين في مدن الجزيرة العربية وللمسيحيين العرب. فمخبرو محمد قد استقوا حكاياتهم من الكتب غير القانونية للعهد القديم والجديد، ولا سيما الأدب الواسع للهجادة (Aggadah) اليهودية التي كانت واسعة الانتشار في زمن نشأة الإسلام»⁽²⁾. وتكمن خطورة ظاهرة الإلحاق هذه في أنها تلغي المتغيّر لترده إلى ثابت مزعوم، وتلغي المختلف والإضافة، وتعدّ كل ذلك «خطأ ارتكبه محمد أو معلمه اليهودي»⁽³⁾. غير أن انتباهنا إلى هذا الإلحاق المتكرر، وما قد يكشف عنه من مغالاة في تحديد مدى تفاعل الثقافة العربية الإسلامية مع نصوصها (القرآن والآثار النبوية) ونصوص ثقافات وديانات سابقة⁽⁴⁾، لا ينبغي أن

= كان يرافع في درسه في المعهد دفاعاً عن أطروحته التي ترى أنّه ينبغي أن نعرف أن مخبري محمد كانوا ينهلون من النصوص التوراتية والإنجيلية المنحولة... انظر:

Sidersky, p. VII.

Sidersky, p. VII. (1)

Ibid., p. 1. (2)

Ibid., p. 18. انظر الهامش. (3)

(4) يشير شبمان (Cnipman) إلى أنّ نصّاً توراتياً منحولاً هو (Pirque de-Rabbi Eliezer)، الذي يعود إلى القرن الثامن أو التاسع الميلادي (2 أو 3 للهجرة)، يحتوي على موادّ عديدة استقاها من النصوص الإسلامية. انظر:

Chipman, Leigh N. B., «Adam and the angels: an examination of mythic elements in islamic sources», Arabica. XLIX, 4, 2002, p. 432, note, 21. et p. 447, note 89.

وينبغي أن نسارع هنا إلى الإشارة إلى القول إنّ بعض الدراسات الحديثة قد خفّفت من غلواء ما يذكره بيدرسون وسيدرسكي، وهو ما يمكن من النظر في تلاقح =

يعيقنا عن الاعتناء بالعلاقات التي أحدثتها نصوص الفكر العربي الإسلامي مع النصوص السابقة لها.

* وإذا كان بيدرسون وسيدرسكي يندرجان ضمن خط إلحاق النص الإسلامي بالنص الكتابي، فإنّ قنواطي (Anawaty)، وغسان سليم سالم، وحسن الباش... إلخ، يقيمون مقارنة بين النص التوراتي والنص الإسلامي دون الوقوع في البحث عن مواطن نقل الثاني عن الأول وتكراره.

فقد قام عمل قنواطي على تناول النقطة الأساسية، التي تعدّها الكنيسة الكاثوليكية عمودها الفقري، وهي القول بـ «الخطيئة الأصلية»، وسعى إلى تبين مدى حضورها في الإسلام. وتبين، من خلال النظر في القرآن وبعض التفاسير قديمها (مفاتيح الغيب للرازي) وحديثها (تفسير المنار لرشيد رضا)، وبالعودة إلى الغزالي في (إحياء علوم الدين)، وابن قيم الجوزية في (كتاب الروح)، أنّ الإسلام، وإن قبل القول بالسقوط الأصلي (La chute originelle)، فإنّ القول بالخطيئة الأصلية التي ورثها الإنسان عن أبيه الأول مناقض تماماً لتعاليم الإسلام⁽¹⁾؛ وتبين كذلك أنّ الصراع بين الخير والشر، الذي يرجع في رأيه إلى ثنائية الإنسان من مادة وروح، ليس نتيجة الخطيئة الأصلية؛ إذ الشيطان هو الذي يستغلّ هذا الازدواج للغواية؛ فقرار الشيطان بإغواء آدم جاء أثناء خلقه وقبل معصية الإنسان ربّه.

ما نخرج به من هذا النوع الأوّل من الدراسات الخاصة بقصّة آدم الملاحظات الآتية:

1- إلى أيّ مدى يصحّ موضوعياً إلحاق النصّ الإسلامي، الذي يضمّ النصّ

= الأساطير بين الثقافات من ناحية، ويدفع إلى التثبت ممّا يقرّر من نتائج حول هذه المسألة من ناحية أخرى. انظر:

Heller, Bernard, «Adam», in E. J. 2nd, Keter Publishing House Ltd, N.Y., TI, pp. 374-375.

Anawaty, Ibid., p. 39. (1)

الديني (القرآنيّ منه والنبيّ) والنصّ الثقافي، بالنصّ الكتابي دون غيره من العقائد والأساطير التي تسبقه؟

2- إلى أيّ مدى يصحّ موضوعياً كذلك إنكار فعل النصوص الكتابية وغير الكتابية في النصّ الإسلامي؛ ألسنا نقع بذلك في أخطاء منهجيّة جسيمة من حيث إنكار التفاعل الثقافي والحضاري بين النصّ الإسلامي والنصوص الدينية الأخرى؟

3- ولذلك كان من الضروري التحلّي بالأناة والصبر لفهم حدود التفاعل بين نصّ التكوين الإسلامي وما سبقه من نصوص، ومتى نقف عند النصّ الكتابي ومتى يجب تجاوزه إلى ما وراءه من نصوص. لقد «أشارت الدراسات المقارنة إلى أنّ قصة الخلق التوراتية متأثرة بقصص الخلق الواردة في أدب ما بين النهرين، وأنّ قصة خلق الإنسان لها أصولها في أدب الشرق الأدنى القديم عامة وبلاد ما بين النهرين خاصة. ولعلّ الفارق الأساسي يكمن في ورود القصة في أدب الشرق القديم في ظلّ الوثنية الدينية وتعدّد الآلهة، بينما القصة التوراتية وردت في ظلّ التوحيد وعبادة الإله الواحد»⁽¹⁾.

المجال الثاني:

أمّا الدراسات التي لم تعتنِ إلا بآدم فمتعدّدة الاهتمامات، ويمكن أن نقدّم عنها أمثلة نصّفيها، من خلال نوعيّة توجّه كلّ دراسة إلى آدم، إلى ميدانين أوّلهما الدراسات الخاصة بالقرآن أساساً، وثانيهما الدراسات التي تجمع على قدم المساواة بين ما جاء عن آدم من آيات قرآنية وما قدّمته الثقافة الإسلامية من تأويل وأساطير:

* يقترن الاهتمام بآدم في القرآن تارةً بالنظر في الحكاية من حيث النصوص المكوّنة لها والعلاقات الممكنة التي تجمع بينها، وطوراً باعتبارها

(1) سليمان، حسن سليمان، (م.س)، ص336، ص454.

ممثلة للمخيال الإسلامي، وهو ما يجعلها، في نوع ثالث من الدراسات، موطنَ ثراء الرموز وفاعليّة التأويل :

- ومن الدراسات، التي درست آدم في القرآن من الزاوية السردية، دراسة محمد محمود (حكاية الخلق في سورة البقرة مع إحالات خاصة إلى نصوص الطبري)⁽¹⁾. ويقوم عمله على عرض الآية، ثمّ ترجمتها إلى الإنجليزية، ثمّ التعليق عليها، فعرض ما تطرحه من قضايا. والملاحظ أنّه قسّم الحكاية إلى نصّين: الأوّل سمّاه نصّاً أوّليّاً منه ينحدر النص الثاني الذي هو عبارة عن مجموعة من نصوص فرعية (sub-texts). والفرق بين النوعين أنّ الأحداث في النص الأولي تأتي متسلسلة: أ ← ب ← ج ← د... في حين أنّ الأحداث في النصوص الفرعية تأتي متعاقبة أ ← د ← ز ← ط... وعلى الرغم من أنّ القرآن لا يتضمّن النص الأولي فإنّه يمكن لنا تركيبه بإعادة ترتيب كلّ النصوص الفرعية، وهو ما يجعل بعض عناصر النص الأولي ثانوية. وبقطع النظر عن القضايا التي تثيرها كلّ آية من آيات حكاية خلق آدم في سورة البقرة، خرجت دراسة محمد محمود بنتيجة تهمّنا بشكل كبير. يقول الباحث: «يمكن أن نعيد بناء الحكاية [حكاية الخلق القرآنية] بعزل هذه النصوص الفرعية [تلك التي تجعل للحكاية معنى سياقياً يربطها بالسورة التي اندرجت فيها]، وجمعها في سياق متناسق. إنّ إعادة بناء هذا النص الضمني، هذا "النص الأولي"، سيمكّننا من أساس صلب لإقامة مقارنات ذات دلالة بين مختلف العناصر التي تصنع السرد»⁽²⁾.

- المثال الثاني يعضد دراسة محمد محمود في اعتناؤه الحصري بالسرد، ولكنّه لم ينظر في سورة البقرة؛ بل في سورة طه، ولم يكتفِ بالاهتمام

(1) Mahmoud, Muhammad, «The Creation Story in Sûrat al-Baqara, with special reference to al-Tabarî's material: an analysis», Journal of Arabic Literature, XXVI, 1995, pp. 201-214.

الآيات المقصودة هي من الآية 30 إلى الآية 38.

(2) Ibid., p. 214.

بالجانب السردى؛ بل وظّفه للنظر في العلاقات بين الشخصوس المكوّنة للحكاية مهتمّاً بالمخيال الإسلامى. وهذا المثال الثانى هو دراسة قاسمى العروسى (عبور المخيال والحكاية الكبرى فى القرآن: حكاية آدم: سورة طه: الآيات 114-123)⁽¹⁾. وقد قام عمل قاسمى العروسى على تحليل البرنامج السردى للملائكة أولاً (ص 32)، ولآدم ثانياً (ص 33)، ولإبليس ثالثاً (ص 35)، وذلك فى إطار البحث عن منزلة آدم فى السماء، ثمّ فى الأرض، وبيان كيفية تحوّل من السلبية إلى الإيجابية. وعمله هذا مهمّ لتركيز نظره على آدم من حيث كون النصّ نصّاً سردياً، وهو ما يَسّر تناوله سيميائياً، فتمكّن بذلك من النظر فى العلاقات بين أطراف النصّ السردى وإطاره الزمانى والمكانى. وهذه الأطراف هى الله/آدم/إبليس. ولقد كان عمل العروسى مهماً كذلك لاستنتاجاته التى تتجاوز النواحي الأخلاقية-الفقهية (éthico-canonique)، واتجاهه إلى النواحي الفلسفية الأنطولوجية. ولقد استفدنا من اتجاهه هذا، غير أنّ اقتصاره على القرآن جعل عمله محدوداً لا يستطيع اكتشاف الثراء الذى عليه حكاية آدم فى الثقافة الإسلامية.

- وهذا الاهتمام الفلسفى الأنطولوجى يعضده الاهتمام بالرموز ودلالاتها فى مثالنا الثالث، وهو دراسة عبد الله بونفور (الجنس والكلام والذنب فى حكاية الأصل القرآنية)⁽²⁾، وقد اعتنى بسورة طه وسورة ص وسورة البقرة، واهتمّ أساساً بالعلاقة الجامعة بين الله وآدم، وعَدّها علاقة صراع يمثّل فيه إبليس حجر الزاوية. ولم يعتنِ الباحث بالتفسير ولا بقصص القرآن إلا فى حدود ضيقة جداً، فقد أحال على تاريخ الطبرى، وعلى (عرائس المجالس) للثعلبى، وعلى ابن الجوزى، وعلى (الفتوحات المكيّة)

Laroussi, Gasmi, «La traversée de l'imaginaire et le grand récit dans le Coran (1) (le récit d'Adam: Sourate XX, versets 114-123), Bulletin de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Oujda (1), Mai 1981.

Bounfour, A., «Sexe, parole, et culpabilité dans le récit coranique de l'origine», (2) Studia Islamica, 1995/I, (Juin), 81, pp. 43-70.

لابن عربي، وعلى كتاب (النور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين) للجزائري.

وتتمثل أهمية عمل بونفور في أنه يفتح الباب أمام العالم الجنسي في حكاية آدم، وذلك من خلال الانتباه إلى الدلالات ذات الطابع الجنسي لكلمات مثل «زوج» و«سكن» و«جنة» و«تلقى»، وإلى الدلالات الرمزية لكلمات مثل: الأرض والشجرة والصخر والسماء، أو لأفعال كالهبوط أو الغواية أو الزلل... وفتح هذا الباب في حكاية آدم يدعم الانتباه إلى المبحث الأنطولوجي بعيداً عن الرؤية الأخلاقية الفقهية⁽¹⁾ من ناحية، ويقدم إطاراً مرجعياً مناسباً لتبيين دلالات الرموز التي تتحرك في مختلف المجالات المكوّنة لأسطورة آدم الدينية من ناحية أخرى.

* أمّا الميدان الثاني، الذي نجد فيه اهتماماً مباشراً بآدم، فتمثله دراسة فادي (Vadet) (خلق الإنسان وتوليته عند أهل السنة أو حكاية آدم عند الكسائي)⁽²⁾. وأهمية دراسة فادي في أنها تعالج نص الكسائي من حيث الربط بين الخلق والتكليف بالخلافة، وذلك في ضوء الصراع الباطني السلجوقي في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، وهذا الصراع دفع الكسائي، في رأي فادي، إلى إحياء سند سني مالكي يقوم على مبدأي الحكم والطاعة، وهما الظاهران في آدم وإبليس، وذلك لتحديد موقف سني من الصراع الذي كان دائراً بين الخوارج والشيعة في وقعة صفين⁽³⁾. لم يكن الكسائي، في رأي فادي، يرغب في بيان الأسطورة الخاصة بالمسلمين حول آدم فحسب؛ بل في بيان المذهب الخاص بالسنة في سياستهم وأخلاقهم⁽⁴⁾.

Bounfour, Ibid., p. 52. (1)

Vadet, J. C., «La création et l'investiture de l'homme dans le sunnisme ou la légende d'Adam chez Al-Kisāʾī», in *Studia Islamica*, XLII 1976, pp. 5-37. (2)

Vadet, Ibid., p. 29. (3)

Vadet, Ibid., p. 6. (4)

ولئن كانت أهمية عمل فادي في أنه نبّه إلى المسألة السياسيّة، وربطها بالنسبة إلى الكسائي بالصراع الشيعي السني عموماً، فإنّ ما ينقص عمله هو النظر في شخصيّة الكسائي ذاته؛ ذلك أنّ اعتبارَ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي عصرَ الكسائي يتنافى وما جاء في نص الكسائي ذاته من إسناد بعض أحاديثه إلى ابن عساكر، الذي عاش في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، إضافة إلى أن ما عدّه فادي مزيةً للكسائي في أنّه طرح سؤالاً حول من خلف آدم عندما أعلنه الله خليفةً لم يكن مزيةً؛ لأنّ جميع المفسرين السنيّة والشيعيّة قد تناولوا هذه المسألة في إطار التقابل بين آدم وإبليس.

وإذا كان عمل فادي قد تركّز على الوظيفة السياسية لنص حكاية آدم عند الكسائي فإن كورنيلا شوك، في كتابها (آدم في الإسلام)⁽¹⁾، قد اتجهت إلى معالجة القضايا الكلامية أساساً، معتنية بالمصادر السنية عموماً، والطبري بشكل خاص⁽²⁾. وقد مرّ عملها بمراحل هي:

- قسم عام تناولت فيه مادة عملها من أخبار وتفسير وأحاديث وقصص الأنبياء، وتعرضت للرفض المعاصر للإسرائيليات ولعلاقتها بالأحاديث.
- خلق آدم، وذلك من خلال تتبّع حياة آدم كما جاءت في الحديث والتفسير وقصص الأنبياء، بالاعتماد على أشهر الروايات والنصوص⁽³⁾، ثمّ النظر في خطيئته وهو ما جعلها تتوقف عند مسألة «عصمة الأنبياء».
- نبوة آدم، ويمثّل هذا القسم «الأطروحة المركزية للكتاب»⁽⁴⁾. وتساءلت

(1) لم نستطع الحصول على عمل شوك، ولكن روبرتو توتولي Roberto Tottoli قدّم هذا العمل في دراسة له تقديمياً يكشف عن أهمّ مراحل وعن المصادر التي درسها. انظر:

Tottoli Roberto, «A proposito di un recente studio su Adamo nell' 'Islam», in A. I. U. O. N., Vol. 55, N°4, 1995, pp. 437-445.

Ibid., p. 443, et 445. (2)

Ibid., p. 441. (3)

Ibid., p. 444. (4)

المؤلفة فيه عن نبوة آدم ورسالته، وعن حديث الشفاعة⁽¹⁾، وعن حديث المعراج، واستنتجت شوك أن نبوة آدم لم تصبح محلّ إجماع إلا بعد القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، وذلك لارتباطها بمسألة العصمة، ما يطرح بالنسبة إلينا السؤال عن التأثير الشيعي في توجيه القول السني في هذه المسألة.

ولئن تركّز اهتمام كورنيلا شوك في (آدم في الإسلام) على المسائل الكلامية، فإن لقسطر رؤية أخرى في تناول أخبار تفاسير القرآن ومدونة علماء الحديث التي تخصّ خلق آدم؛ فقد مرّ اهتمام م. ج. قسطر بحكاية آدم بالمراحل الآتية:

- خلق آدم ووضعه في العالم (ص115).
- إبليس والجن السابقون لآدم (ص119).
- آدم خليفة (ص127).
- خلق آدم في العالم (ص132).
- خلق الله لآدم (ص135).
- لغة آدم (ص140).
- خلق حواء وأبنائها (ص143).
- الشجرة المحرّمة (ص146).
- الخطيئة (ص147).

وتبيّن أن قسطر قد تتبّع المراحل عينها التي مرّت بها الحكاية عند القصّاص والمؤرّخين والمفسّرين، وهو ما يحوّل عمله إلى نوع من التقرير العلمي حول مادّة عملنا؛ إذ لا يخرج، في أحيان كثيرة، عن تقديم النصوص وترجمتها. ومن هنا اكتسب عمل قسطر أهميته البالغة بالنسبة إلينا، فالمصادر

(1) انظر ابن حبان أبو حاتم محمد بن أحمد التميمي البستي (ت 354هـ/ 965م)، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تح. شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1414هـ/ 1993م، ج 14، ص 393، الحديث رقم 6476.

المخطوطة التي عاد إليها كثيرة، وبعضها كان مفقوداً، شأن (مبتدأ الدنيا وقصص الأنبياء) لإسحاق بن بشر⁽¹⁾. ولقد كشف لنا عمله مدى اهتمام المستشرقين بموضوعة آدم من خلال قائمة المراجع التي أشار إليها في بداية بحثه. غير أن قسطنطين لم يهتم في دراسته بأمرين على غاية من الأهمية هما فعل التاريخ في النصوص التي يدرسها؛ إذ نراه يرجع في المسألة الواحدة إلى مصنفين يفصل بينهما زمن طويل شأن من عاد إليهما لبيان أن ما جاء في حوار الله والملائكة في سورة البقرة لم يكن استشارة بل إعلاماً⁽²⁾. والأمر الثاني أنه جمع بين المصادر السنّة والمصادر الشيعة دون النظر في ما قام بين المذهبين من صدام تأويلي خصّ موضوعة آدم، وما ارتبط بها من قضايا. ويمكن أن نرتّب أهمّ ما نخرج به من هذه الدراسات، التي تناولت موضوعة آدم، في مرتبتين:

- تخصّ أولاهما موقفاً يحسُن أن ننتبه إليه من الموادّ الإسلاميّة المتصلة بالأسطورة الدينيّة الخاصّة بآدم. فقد أفادنا توفيق فهد ضرورة النظر في الأساطير الدينيّة السابقة للحضارة العربيّة الإسلاميّة، وأفادنا سيدرسكي من جهة، وأبو شهبه ومن في صفّه من جهة أخرى، ضرورة الحذر في تتبّع التشابه بين ما تفصح عنه نصوص أهل السنّة ونصوص أهل العصمة، وبين ما نجده عند اليهود والمسيحيين ومن جاء قبلهم. وعلى الرغم من أن هذا الحذر من إلحاق سيدرسكي الأساطير الدينيّة الإسلاميّة بما سبقها، ومن اعتداد أبي شهبه بعدم الحاجة إلى هذه الأساطير وعدّها من «الإسرائيليات»، حذرٌ ضروريٌّ من أجل موضوعيّة البحث ودقّة نتائجه،

(1) يقدّم قسطنطين في الصفحتين الأوليين قائمة في المخطوطات التي اعتمد عليها ومن أهمّها تاريخ ابن يُنغول، وسير الأنبياء وينسبه إلى محقّقه وهو آنون (Anon) وقصص الأنبياء المنسوب إلى الأصمعي، ومبتدأ الدنيا وقصص الأنبياء لإسحاق بن بشر...

انظر: Kister, pp. 113-114.

(2) Kister, p. 115.

إلا أنّه لا يلغي الطموح العلمي إلى البحث عن أصل مشترك بين كل الأساطير الدينيّة.

- وتخصّص ثانية المرتبتين توجيهات منهجيّة ساعدتنا في رسم خطّة عملنا. فلئن ساعدنا تجنّب موقف الإلحاق (سيدر斯基) وموقف الانغلاق (أبو شهبه) على وضوح استراتيجيّة قراءتنا التاريخيّة، فإنّ الوجهة التي سار فيها فادي وقسطنطين في كيفية التعامل مع المادّة مع تعديلها وتعميق منطلقاتها، والوجهة التي سلكها القاسمي وبونفور مع توسيعها على غير سور القرآن، ساعدتنا على اختيار القراءة التأويليّة التي تتناسب مع مادّة بحثنا.

5- خطة البحث:

ولئن أعانتنا هذه الدراسات على ضبط مدوّنتنا، فعَمَلْنَا على أن نجمع بين ما فرّقه بعضها (المصادر السنيّة والمصادر الشيعية)، فإنّها أفادتنا كذلك من زاوية المنهج والرؤية بأنّ اخترنا منهج كلّ دراسة، ومدى عمق النتائج التي خرجت بها في فهم دور الأسطورة الدينية في الثقافة الإسلامية.

إنّ طبيعة مادّة عملنا ونوع العلاقات التي تقيمها الذات (ذاتنا) بها، لمّا يدفعنا إلى توخّي الحذر العلمي في تعاملنا معها، فكان لا بُدّ من الاستفادة من المناهج العلمية المعاصرة في مقارنة مدوّنتنا. ويتمثّل الحذر العلمي في العمل على تحقيق الموضوعية، وذلك بالاستفادة ممّا يجعل التداخل بين الذاتي والموضوعي أضعف ما يكون، دون أن نضحّي بالدقّة العلمية في مسار البحث وفي نتائجه.

وتدفعنا إشكاليّتنا وطبيعة مادّة مدوّنتنا إلى الاستفادة من المنهج التاريخي ومن المنهج التأويلي، ويدفعنا المنهج التاريخي إلى النظر في مفهوم التاريخ وما يتعلّق به من مفاهيم، مبينين كيفيّة استفادتنا منه؛ ويوجب علينا المنهج التأويلي النظر في مفهوم الرمز وما يرتبط به من رؤى، ساعين إلى اعتماد ما سيساعدنا في تحليل مدوّنتنا. ونحن لا نروم من خلال مقارنة مادّة بحثنا أن

نطبق منهجاً معيناً ممّا قد يجعل همّنا أن نبرز مدى دقّة هذا المنهج أو ذاك في التعامل مع الموضوع، فيغيب الموضوع لصالح اختبار علمي لمنهج ما، وإنّما مبدؤنا أن نجلّي، من جهة، العوامل التاريخية التي قامت عليها الأسطورة الدينية الخاصّة بآدم وحبكتها، سواء اهتممنا بنشأتها أم بتطورها، وأن نكشف، من جهة ثانية، دلالات رموزها وانتظامها وبعض معالم بنية المخيال الإسلامي التي تتولّد عن ذلك الانتظام.

والمنهج بوجوه عام هو «وسيلة محدّدة توصل إلى غاية معيّنة... والمنهج العلمي [مثلاً] خطة منظّمة لعدّة عمليّات ذهنيّة أو حسّيّة بغية الوصول إلى كشف حقيقة أو البرهنة عليها»⁽¹⁾. فهو تصوّر فكريّ مسبق للخطة الواجب اتباعها⁽²⁾. غير أنّ المنهج لا ينحصر في تحديد مراحل العمل والغاية التي

(1) مذكور، إبراهيم (إشراف)، المعجم الفلسفي، عن المجمع العلمي، الهيئة العامة للطباعة الأميريّة، القاهرة، 1403هـ/1983م، ص195.

(2) لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ج2، ص804. يشير تعريف لالاند هذا حرجاً إيستمولوجياً يتمثّل في العلاقة التي تقوم بين الموضوع والمنهج الذي يدرسه، وقد أشارت الإضافة، التي جاءت في هامش تعريف المنهج، إلى ذلك عندما تساءلت: «أيمكن، قبلياً، تحديد منهج بمعزل عن تطبيقه، وصوغه مسبقاً واستعماله برنامجاً لعمليات إجرائية لا تبدأ إلا بعد صياغة قواعد المنهج، أم أن المنهج ليس له قيمة نافعة، ولا يمكن اكتشافه إلا من خلال عملية فعلية تكون منه بمنزلة التصميم المبسّط إلى هذا الحد أو ذاك؟». وعلى الرغم من أنّ الإضافة إلى ما قاله لالاند تقدّم الأمر في قالب موقفين متقابلين فإنّ واقع الممارسة يكشف، من جهة، أنّنا لا يمكن أن نقارب موضوعاً ما دون تصوّر مسبق لكيفية ذلك، ويفرض، من جهة أخرى، فتح الباب على إحداث تنويعات في ذلك التصور. إنّ القاعدة الإيستمولوجية تفرض أنّ الموضوع هو الذي يفرض منهج مقاربه ويصوغ في النهاية المنهج الذي يلائم مادته. انظر: الزروقي، عبد المجيد، المنهجية أو البلاغة القانونية، التعبير عن التفكير، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2010م، ص1 وما بعدها.

Largeault Jean, «Méthode», dans E.U. Harper, William, «Scientific method», in Encyclopedia of Philosophy, 2nd edition, Thomson Gale, U.S.A, 2006, Vol. 8, p. 682 et suite..

يسعى إليها؛ بل يتحدّد أيضاً، وربما أساساً، بما يكوّنه أو يمكّنه من الفعل تحقيقاً لخطة، ووصولاً إلى غايته، إنّه يتحدّد بما ينظم التفكير كما يقول أرسطو⁽¹⁾. يوجب بيان منهج عملنا، إذًا، معرفة ما يستلزمه الموضوع من مقاربات، من جهة، والمراحل التي سيمرّ بها تحقيق هذه المقاربات من جهة أخرى. وسنكتفي في هذه المقدّمة بتقديم خطة البحث التي تقوم على قراءتين متكاملتين هما: القراءة التاريخية والقراءة التأويليّة، مرجّنين توضيح المعالم المنهجية لكلّ قراءة إلى حينه.

أ- القراءة التاريخية:

نعني بالقراءة التاريخية تلك التي تهتمّ بالشروط التاريخية لتكوّن حكاية آدم، سواء كانت الشروط الخاصة بالتاريخ الخاص وهو التاريخ الإسلامي، أم الشروط الخاصة بالتاريخ العام الذي يشتمل على التاريخ الإنساني. وليس الاهتمام بشروط الوجود إلا محاولة لتبيّن الروافد التي ساهمت من قريب أو من بعيد في «نشأة» حكاية أبي البشر عند المسلمين أو «تحويرها». وتبرز قيمة هذا الاهتمام في الإجابة عن سؤال أساسي يتفرّع عنه سؤال آخر أكثر خطورة. أمّا السؤال الأساسي فهو: أكانت حكاية آدم عند المسلمين وليدة النصّ الديني قرآنًا وسنّةً فحسب (كما تدّعي ذلك بعض المصادر المتأخّرة شأن ابن كثير مثلاً) أم أنّها نتيجة روافد أكثر عمقاً وأشدّ تعقيداً؟ بعبارة أخرى: هل ما يرده المسلمون في تفاسيرهم وتواريخهم وقصصهم الديني من الوحي والقول الإلهي أم هل هو وليد التفاعل الجدلي بين الإنسان والفضاء المعقّد الذي يعيش فيه؟ ولئن اتّجه هذا السؤال إلى بعض المتمترسين داخل الثقافة العربيّة دفاعاً عن تفرّدها و«قداسة» كلّ ما يتعلّق بما تنتجه حول النصّ الديني، فإنّ السؤال الذي يتفرّع عنه وهو: إلى أيّ مدى ساهمت الثقافة الإسلاميّة في ثراء أساطير الخلق التي وصلت إليها؟ يتّجه إلى

(1) Ladrière, Jean, «Concept», dans E.U., Paris, 1984, Corpus 5, p. 259.

المتمرسين خارج هذه الثقافة ممّن يرون أنّ الحضارة العربية الإسلامية كما «أخذت» نصّها الديني إملاءً من بعض الرهبان، و«أخذت» أصول فقهاها من القانون الروماني والقانون الفارسي، و«فلسفتها» من الفلسفة اليونانية، أخذت قصصها الديني وكلّ منتجات الخيال الديني من النصوص الدينيّة اليهوديّة والمسيحيّة أو من نصوص غيرهما.

ولقد استوجبت هذه القراءة التاريخية أمرين ضروريّين، أولهما: استحضار مستمرّ لإجابة الحضارات، التي سبقت الحضارة العربية الإسلامية، عن سؤال البداية الأولى للوجود الإنساني، وذلك بقصد الإمساك بما يكون قريباً منها، أو استعادة لها في المدونة الإسلاميّة. وثانيهما: تحليل الحضور التاريخي لهذه الحكاية في الثقافة العربية الإسلامية، ونعني بالحضور التاريخي مختلف الحكايات الجامعة لقصّة وجود الإنسان، وتطوّر هذا الحضور والعوامل التي ساهمت في تطوّره، فكان ديدنا ما يوجد من اختلاف بين نصوص مدونتنا على اعتبار أنّ الاختلاف هو ربّ المعنى، دون أن نغفل أنّ للتكرار أحياناً معنى في حدّ ذاته عائداً إلى اختلاف سياقاته الرمزية والسياسية.

ب- القراءة التأويلية:

تستقصي القراءة التأويلية الدلالات التي تتضمّنّها الحكاية ورموزها، وتوسّل من أجل ذلك بجملة من الأدوات، وهي في مجال عملنا نصوصٌ بالدرجة الأولى، للكشف عن المعاني الثاوية تحت المعنى البين الذي يعلن المتكلّم عن قصده، ويفترض أنّ السامع، أو المتلقي عموماً، قد فهمه قبله أم لم يقبله. ولا تخضع المعاني الرمزية للقصّد في معناه العام ضرورةً، دون أن يعني ذلك خلوّها منه أو استعصاءها عنه، ولذلك انتمت الرموز إلى ما يسمّيه المحلّل النفسي اللاشعور، وعالم تاريخ الأديان المقارن المقدّس، والفيلسوف المعنى المضاعف، والناقد الأدبي المعنى المحايث.

ويبقى السؤال الذي سيرافق كامل مراحل عملنا هو: كيف نحدّد معنى الرمز؟ ولم نُعيّن هذا المعنى دون غيره؟ بلغة أخرى: كيف تتحدّد دلالات

الرموز داخل ثقافة ما؟ وبقدر ما يبدو سؤالنا نظرياً يستعيد الموقف الفلسفي عينه الذي تقفه فلسفة التأويل عند ريكور حين تتساءل: كيف يتحدّد المعنى؟ وكيف نفهم حامله؟ وكيف نعامله؟ فإنّه كذلك سؤال عمليّ تطبيقيّ يريد أن يتبيّن مصادر دلالة الرموز ومدى «تطابق» هذه الدلالات معها.

ويوفّر لنا المنهج الألسني مخرجاً يتمثّل في التمييز بين المجال السياقي الخطي الأفقي والمجال الجدولي العمودي، وهو ما يعني أن ننظر في مرحلة أولى في نصّ مدوّنتنا من خلال سياقه الخاص (الكتاب وصاحبه) وسياقه العام (انتماءه إلى الثقافة العربية الإسلامية)، ثمّ ننظر في مرحلة ثانية في دلالات الرموز في سائر الثقافات التي كان لها حضور مباشر أو غير مباشر؛ أي عبر نصوصها أو عبر تصوّرات قديمة موروثة.

ومن هنا سنمرّ في تحديد دلالات الرمز بمراحل ثلاث:

- أولاً: النظر في دلالاته في النص الذي وظّفه، أو في نصوص أخرى تنتمي إلى المؤلّف نفسه أو إلى مؤلّفي المرحلة التي ينتمي إليها صاحب النص.
 - وثانيها: النظر في دلالات الرمز في الثقافة العربية الإسلامية عموماً، بحثاً عمّا طرأ عليه من تغير، أو ما أصابه من ثبات، مكتفين بما له علاقة بإشكالية بحثنا.
 - وثالثها: البحث في دلالات هذا الرمز في سائر الثقافات السابقة أو اللاحقة، إن كان للبحث نفع يرجى في تفهّم الرمز، وتفهمّ علاقة ما تنتجه الثقافة العربيّة بما جاء قبلها.
- وتطمح هذه المراحل إلى غايةٍ أساسيّة هي تصنيف الرموز الخاصة بحكاية آدم في الأفق عينه الذي تحرّكت فيه القراءة التاريخية؛ أفق البحث عن الرهانات التاريخية التي ارتبطت بالرموز في سياق علاقة الحضارة العربية الإسلامية بسائر الحضارات؛ ذلك أنّ التأويل في النهاية ينكبّ على نصّه بحثاً عن دلالة أصيلة تميّز هذا النص، وتقيم له حضوراً خاصاً أو هوية مميزة، مع إقامة حوار لا ينقطع معه.

ولكن، هل يمكن أن ندّعي أننا؛ إذ نكشف المعنى الضمني أو المضاعف في الرمز، نكشف عما حمله فعلاً، أي إنّنا «نقتل» الرمز بإخراج المعنى من كهف المخيلة إلى شمس الوعي، فيتحوّل ما كان منذ قليل رمزاً إلى مجرد كلمة أو مصطلح، أو أن يرقى -إن أسعفه الحظ- إلى حدّ المفهوم. يبدو أنّ الرمز يستعصي على ذلك، وهو ما يدفعنا إلى التساؤل المستمر عن دلالة الحكاية ورموزها؛ إنّّه تساؤل لا ينقضي حتى بعد التوقف، وقتياً، عن النظر فيها واللهاث خلفها.

هكذا يمكن أن نضبط المخطط العام، الذي سيسير عليه عملنا، على مرحلتين، أولاهما: (وهي الباب الأوّل) القراءة التاريخية، وقد فصلناها إلى فصلين كبيرين، أولهما: يهتمّ بتطوّر الحكاية عند أهل السّنة، وثانيهما: يعتني بتطوّرهما عند الشيعة. وثانيتهما: (وهي الباب الثاني) القراءة التأويلية، وقد سعينا فيها إلى تحليل حكاية آدم بالنظر إلى وظائفها السردية. وقد وزّعناها على فصلين كبيرين، فكان الفصل الأوّل معنياً بالبرنامج السردى الخاصّ بآدم في السماء، والفصل الثاني مهتماً بالبرنامج السردى الخاصّ بآدم في الأرض، وبيان العلاقات بين الفواعل، معتنين باكتشاف رموزها، والنظر في دلالاتها من جهة، ومقارنتها بما ورثته الإنسانيّة زمن الثقافة العربيّة الإسلاميّة من دلالات من جهة أخرى.



الباب الأول

حكاية آدم في الثقافة الإسلامية
القراءة التاريخية

المقدمة

سنعمل في هذا الباب على بيان ما أنتجته الثقافة العربيّة الإسلاميّة من أساطير دينيّة خاصّة بآدم، وذلك بالجمع بين التعريف بها وإيراد نصوصها من ناحية، والتأريخ لها من ناحية أخرى، ولذلك ستركّز جهدنا في هذا الباب على فصلين أوّلهما تأريخ الحكاية عند أهل السنّة، وسنهتمّ فيه بنشأة الحكاية ورهاناتها، وتبلورها واستقرارها، وبالمآل الذي وصلت إليه، وسنحاول في الفصل الثاني التأريخ للحكاية الشيعية الإماميّة منها والإسماعيلية. غير أنّه لا بد، قبل ذلك، من تمهيد يعالج الإشكال المنهجي التاريخي في كيفية التعامل مع مدوّنتنا.

«إنّ التاريخ تسكنه الغرابة التي يبحث
عنها، وهو يفرض قانونه على المناطق
البعيدة التي يغزوها معتقداً أنّه يعيد إليها
الحياة». (ميشال دو سارتو)⁽¹⁾

يتطلّب النظر في المنهج التاريخي، في حدود ما يهّمنا، الاعتناء بمسألتين هما: مفهوم التاريخ وما يرتبط به من معالجة مسألة الذاكرة والزمّن التاريخي من جهة، والكتابة التاريخية وما تفرّزه من قضايا أهمّها مسألة الحبكة (intrigue ; plot) من جهة أخرى.

1-1- مفهوم التاريخ:

يعلن جلُّ الباحثين عن عسرٍ تحديد مفهوم للتاريخ، وليس هذا العسر إلا لخطورة هذا العلم في فهم الإنسان وثقافته وفي تفسيرهما⁽¹⁾، وتزداد هذه الخطورة عمقاً عند معرفة حاجة الإنسان إليه. فقد حُدِّدَ معنى التاريخ في الثقافة العربية الإسلامية من زوايا متعدّدة، فُنظِرَ في مجاله وموضوعه وفائدته وغاياته⁽²⁾، وَتَرَدَّدَ الانتباهُ بين النظر في أحوال الأفراد وما ينبجر عنها من تغييرات تُنسَبُ إليهم، وبين النظر في أحوال العمران البشري⁽³⁾ وما يوحى به ذلك من الاهتمام بالحركات التي تشقّ المجتمعات وبالقوانين التي تنتظم أحوال المجتمع في ماضيه وفي حاضره وما قد يكشفه من استشرافٍ

(1) التيمومي، الهادي، مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم في العالم الغربي من «النهضة» إلى «العولمة»، دار محمد علي للنشر، سلسلة مفاهيم، تونس، ط1، 2003م، ص13. بن سليمان، فريد، مدخل إلى دراسة التاريخ، مركز النشر الجامعي، سلسلة علوم إنسانية، تونس، 2000م، ص25.

(2) الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن (1167-1237هـ/1754-1822م)، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، دار الجيل، بيروت، (د.ت)، ج1، ص6. انظر أيضاً: التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي (ت بعد 1158هـ/بعد 1745م)، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح. علي دحروج، نقل النصّ الفارسي إلى العربيّة عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية جورج زيناتي، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م، ج1، ص365 وما بعدها. السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد (831-902هـ/1427-1497م)، الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ أهل التاريخ، حققه فرانز روزنثال، ترجمة صالح أحمد العلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1407هـ/1986م، ص16 وما بعدها.

(3) ابن خلدون، أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد (732-808هـ/1332-1406م)، المقدمة، دار القلم، بيروت، ط5، 1984م، ص35. انظر: الجابري، محمد عابد، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط6، 1994م، ص91 وما بعدها.

للمستقبل يبتعد عن معنى الاعتبار «الوعظي» الذي يعنيه اهتمام بعض المؤرخين⁽¹⁾.

وتعني كلمة التاريخ معنيين مختلفين وإن كان كل واحد منهما لا يستقيم له وجود إلا بالآخر⁽²⁾؛ فالتاريخ من ناحية أولى الوقائع التي تمت في الماضي أو الحاضر فهو الأحداث وتسلسلها ودواعيها، والتاريخ، من ناحية أخرى، إدراك هذه الأحداث والوقائع والإخبار عنها⁽³⁾، بالتحقيق فيها بمختلف المناهج التاريخية التي يتبناها المؤرخ. ويبدو أنّ المعنى الثاني لكلمة تاريخ يحكم معناها الأوّل؛ فبقدر ما يبدو عليه المعنى الأول من موضوعية؛ إذ يشير إلى الأحداث والوقائع التي تمت في الماضي أو تحدث في الحاضر، يحدّد المعنى الثاني زاوية نظر إلى هذه الأحداث؛ لأنّ معرفتنا بها معرفة من خلال عمل المؤرخ الذي يدرك ما حصل، أو ما رُوي له، ثمّ يخبر عنه، ولا شك في أنّ في إدراكه في مرحلة أولى ثمّ في إخباره بعد ذلك ما يحكم فعل كتابة التاريخ.

ولقد عمل بعض المفكرين والفلاسفة على تبين أنواع الكتابة التاريخية من هذه الزاوية، فمنهم من ركّز نظره (شأن هيغل) على علاقة المؤرّخ بمادة

(1) ديورانت، ول (بالاشتراك)، دروس التاريخ، ترجمة علي شلش، دار سعاد الصباح، الكويت، ط 1، 1993م، ص 35-36. ويكشف فوكو عن معنى مثل هذه الرؤية للتاريخ؛ إذ يقول: «إن التاريخ... كان ذاكرة، أسطورة، ونقلاً للكلمة والمثل، موصلاً للتقاليد، وعياً نقدياً للحاضر، استشفافاً لمصير الإنسانية، استباقاً للآتي ووعداً بالعودة...». فوكو، ميشيل، الكلمات والأشياء، مركز الإنماء القومي، مشروع مطاع صفدي للينابيع IV، لبنان 1989-1990م، ص 300. انظر أيضاً: فوكو، ميشيل، حفریات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط 1، 1986م، ص 5 وما بعدها.

(2) VEYNE, Paul, «Histoire», dans E.U., Paris, 1984, Corpus 9, p. 352.

انظر أيضاً: العروي، عبد الله، مفهوم التاريخ الجزء الأوّل الألفاظ والمذاهب، المركز الثقافي العربي، ط 3، 1997م، ص 33-34.

(3) السخاوي، (م.س)، ص 19.

عمله وبمدى اقترابه منها، فهو يقسم أنواع التاريخ إلى ثلاثة، أولها: التاريخ الأصلي، وهو الذي يكون فيه المؤرخ شاهد عصر على مادة تاريخه، وثانيها: التاريخ النظري، وهو الذي يكون فيه المؤرخ ناقلاً ما حدث في زمان مختلف عن زمنه، وثالثها: التاريخ الفلسفي الذي سينتهي بالمؤرخ إلى أن يكون فيلسوف التاريخ لا مجرد مؤرخ ينقل الأحداث والوقائع⁽¹⁾.

غير أن لالاند يحدّد أنواع التاريخ من زاوية التمييز بين النظري والواقعي، فيتحدّد التاريخ بالواقعي مقابل الشعر عند اليونان، عندما يصف لنا المؤرخ ما حصل، في حين يصف الشاعر ما قد يكون صحيحاً⁽²⁾، أو هو يقابل العلوم النظرية والكوسمولوجية عند قورنو مثلاً⁽³⁾.

وإضافة إلى اعتبار مصطلح التاريخ ذا معنيين مركّبين، وإلى أنواعه بما هو علم إنساني، يوقّر عمل المؤرخ ملاحظتين أساسيتين لا يستقيم علم التاريخ أو فنه من دونهما:

* أولاهما: أن «لبّ التاريخ» النظر إلى الأحداث في تسلسلها وتعاقبها⁽⁴⁾؛ إنّه معرفة مختلف الأحوال المتحقّقة بالتالي في الماضي⁽⁵⁾ أو في الحاضر، وهذا يعني سعي المؤرخ إلى إيجاد خيط أو خيوط قوّة تجمع بين الأحداث التي يذكرها، وهو ما يعني وجود، أو افتراض وجود، علاقات

(1) انظر في هذه الأصناف: هيغل، ف.، محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول: العقل في التاريخ، ترجمة وتقديم وت.ع. د. إمام عبد الفتاح إمام، ضمن المكتبة الهيجليّة، دار التنوير للطباعة والنشر، ط3، 1983م، ص32-41. انظر أيضاً: بن سليمان، فريد، ص9-14.

(2) Taylor, Victor E., Winquist Charles E., Encyclopedia of postmodernism, London, (2) N.Y., 2001, p. 179 et suite.

(3) لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ج2، ص558 وما بعدها.

(4) العروي، ص22.

(5) لالاند، ص560؛ Taylor, Winquist, Encyclopedia of postmodernism, p. 179.

ممكّنة بين الوقائع المؤرّخ لها. ويحقّق المؤرّخ بهذا السعي غرضاً أساسياً من كتابته التاريخية وهي التفسير مع الحرص على أن يكون تفسيره مطابقاً لما يرويه من وقائع. إنّ رواية الأحداث لا معنى لها تاريخياً إذا لم يكن المؤرّخ على وعي بأنّ ما يقوله هو الحقيقة «خالصة».

* ثانيتهما: أنّ التاريخ، بقدر ما يسعى إلى أن يكون تقريراً علمياً حقيقياً صحيحاً، يحقّق بينه وبين مادّة عمله علاقات مخصوصة ذاتيّة قد لا تخرج في النهاية عن العوائق الإبيستمولوجية التي تقف أمام تحوّل كلّ علم من العلوم الإنسانية إلى علم «صحيح»، فكلّ كتابة تاريخية هي فعل في الماضي والحاضر، واختيار موجه سواء كنّا على وعي بذلك التوجيه أم كنا على غير وعي به.

وتفتح الملاحظة التي تبني «الموضوعية»، والملاحظة التي تؤكّد «الذاتيّة»، باب سؤال أساسي يطرحه، بشكل علني أو مسكوت عنه، كلّ مباشر لعملية التأريخ، وهو: ما هي غاية الوقائع التي يترصّدها؟ أين مستقرّها ومنتهاها؟ ويحيل هذا السؤال إلى سؤال آخر لا يقلّ عنه أهميّة وهو: كيف كان أمر بدايتها؟ وما هي الفواعل في انقذاح تلك البداية وفي تمكينها من سلطان وقوة تجعلها قادرة على دفع الوقائع المعنية إلى الحركة والوجود، من ناحية، وإلى الغاية التي يرى المؤرّخ أنّها تسير إليها من ناحية أخرى؟

تثير مسألنا البداية والنهاية مشكلة الزمن التاريخي، ويفتح الحديث عن الزمن التاريخي المجالّ للحديث عن الذاكرة وعن الكتابة والسرد والحبكة (intrigue; plot).

أ- الزمن التاريخي:

يتحدّد الزمن التاريخي على أنّه جسر جامع بين «الزمن الكوني» و«الزمن النفسي الحميمي»⁽¹⁾، فهو زمن محكّي يعيد تشكيل الزمن كما يتصوّره

Dosse, François, «Le Moment Ricoeur», dans Vingtième siècle, Revue (1) d'histoire, Année 2001, Vol. 69, N° 69, pp. 142-143.

أرسطو⁽¹⁾، أو كما يتصوّره أوغسطين⁽²⁾، بوساطة وصلات (connexions) خاصّة به عند التصرّوّر أو عند الكتابة، وأهمّ هذه الوصلات «الزمن التقويمي» (le temps calendaire) و«الأجيال» (générations) و«الأثر» (trace)⁽³⁾. يحوّل الزمن التقويمي الزمن المعيش، الذي يتحدّد بذات الإنسان، إلى زمن كوني، ويجعل الزمن الكوني؛ ذلك الذي لا يمكن للإنسان أن يتدخّل في مجراه إنسانياً⁽⁴⁾. ويمكن مفهوم الأجيال من تمثيل العلاقة بين الزمن العام والزمن الخاص⁽⁵⁾. أمّا الأثر الذي يمكن تشكيله من خلال الشهادات والأرشيف... فقادراً على إعادة تشكيل الزمن؛ لأنّه يمثّل العلامة التي تدلّ على ما مضى فهو حاضر بقوة في الحاضر، وهو أساس دلالة لم تعد موجودة⁽⁶⁾.

وعلى الرغم من أنّ الزمن التاريخي يختلف عن الزمن الكوني والزمن النفسي، يمكن أن يتفرّع هو بدوره، شأن النوعين الآخرين، إلى الأبعاد الثلاثة المعروفة للزمن وهي الماضي والحاضر والمستقبل. وتفرّعه إلى هذه الأبعاد مخصوص، فإذا كانت هذه الأبعاد، بالنسبة إلى الزمن الكوني، غير ذات أهميّة لما يميّز به من رتبة تتحقّق عبر التعاقب، وإذا كان الزمن النفسي أو الحميمي قد تتداخل فيه هذه الأبعاد، خصوصاً عند المريض النفسي، كما بيّن ذلك فرويد في تحليله لحلمي هانز الصغير ودورا، فإنّ الزمن التاريخي تحضر فيه هذه الأبعاد عبر السرد، فإذا الماضي له حاضره وهو الذاكرة، وإذا المستقبل له حاضره كذلك وهو الرؤيا، وإذا الحاضر ذاته متشكّل من خلال هاتين اللحظتين.

(1) Ricoeur, Paul, Temps et Récit, T.3, Editions du Seuil, T1, p. 66 et suite.

(2) Ibid., T1, p. 21 et suite.

(3) Ricoeur, Paul, Temps et Récit, T.3, Editions du Seuil, novembre 1985, p. 190 et suite.

(4) Ricoeur, Paul, Temps et Récit, T3, p.197. Dosse, François, ibid., p. 143.

(5) Dosse, François, ibid., p.143. Ricoeur, Paul, Temps et Récit, T.3, p. 198 et suite.

(6) Dosse, François, ibid., p.143. Ricoeur, Paul, Temps et Récit, T.3, p. 217 et suite.

ب- الزمن الذاكرة:

إن صلة الزمن التاريخي؛ إذ يفتح باب الماضي، بالذاكرة صلة حيوية؛ ذلك أنّ الماضي، الذي هو مجال نظر المؤرّخ سواء الماضي البعيد أم الماضي القريب، لا يمكن ملاحظته بل تذكّره، ما يجعل الذاكرة فاعلة في كلّ المجالات التي يتحرّك داخلها المؤرّخ سواء كانت هذه المجالات الوثائق، وما في معناها كالشهادات والحفريات والآثار...، أم كانت كيفية تنظيم كتابته وتأريخه.

وهذا ما يجعل الذاكرة حاملة علامة الزمن، وبها لا يمكن أن نحفظ حكمة القدامى، عبر ما تتركه لنا الكتابة فحسب؛ بل يمكن إعادة تشكيل صورتنا عن ماضيهم، وذلك لما توقّره الذاكرة من إمكان النظر في آثارهم سواء المريّة منها أم غير المريّة؛ أي سواء اندرجت داخل مجال الوثيقة أم اندمجت في ذواتنا باعتبارنا الأجيال اللاحقة التي تحمل إرث الأجداد.

وعلى الرغم من أنّ «آفة العلم النسيان»، كما يقدّمه تصوّر القدامى للعلم والمعرفة التي تحتلّ فيها الذاكرة محلّ الصدارة، فإنّ علم النفس التحليلي يقدّم لنا صورة أخرى عن علاقة الذاكرة بالوعي، ومن ثمّ بالكتابة؛ ذلك أنّ علّة المريض في التحليل النفسي تكمن في الذاكرة (جماعيّة كانت أم فردية) التي تشقّ عوالم المكبوت فتُحلّ في الوعي ما يحوّل من الحالة العاديّة إلى المرض فهي على هذا ذاكرة مجروحة⁽¹⁾، ولن يشفى المريض إلا بالنسيان، ما يعني أنّ النسيان سيكون جسر التذكّر السليم، جسر التذكّر الذي يقوم على الوعي والذي ينتج المعرفة والعلم.

هكذا تكون الذاكرة، التي يحضر من خلالها الغائب (الماضي)، استعادة له ونسياناً في الوقت نفسه؛ استعادةً لأنّها تقدّم آثاره (traces)، ونسياناً لأنّها تقدّمه كما تراه في ذاتيّتها، وكما يتشكّل عبر كتابتها، إنّ للذاكرة صورة عن الغائب تختلف -لا ريب- عن الصورة التي كانت له عند من سبق المؤرّخ،

(1) Dosse, François, *ibid.*, p. 143.

وقد تختلف عند من سيلحق به من المؤرخين. ويظهر هذا النسيان وتلك الاستعادة من خلال فعل الكتابة التاريخية التي تتحقق عبر بنية سردية تتكون في وحدتها الدنيا من «الجمل السردية» ومن «التعاقب الحدتي»⁽¹⁾.

1-2- الكتابة التاريخية والسرد:

إن التاريخ «لا يلتقي أبداً بشكل تام مع الطريقة التي تمسكه بها اللغة أو التي تشكله بها التجربة» (فرانسوا دوس)⁽²⁾

«يحدّد ريكور إستمولوجيا للتاريخ يكون طموحها والعقد الذي تبرمه مع قارئيه أن يصل إلى درجة الحقيقة عبر الكتابة»⁽³⁾. ولكن هل يمكن للكتابة التاريخية أن تصل إلى الحقيقة؟ أليس تأكيد الذاتية في عمل المؤرخ⁽⁴⁾ تأكيداً على أنّ الكتابة التاريخية تقدّم نوعاً من الحقيقة لا «الحقيقة» بإطلاق؟ تمرّ عملية التأريخ بثلاث مراحل، أولاًها: مرحلة تمحيص الوثائق والبحث عمّا حدث فعلاً، إنّها مرحلة الانفصال عن الذاكرة، والنظر في ما يربطنا بالماضي، وثانيتهما: مرحلة الفهم والتفسير، وثالثتها: مرحلة التمثيل التاريخي⁽⁵⁾. و«التمثيل التاريخي [هو] هدف المعرفة التاريخية التي تندرج أيضاً ضمن عقْد يتخذ من خلاله المؤرخ شخصاً ووضعيّات وجدت قبل أن تبدأ عملية السرد موضوعاً له. التمثيل هنا مختلف عن التمثيل الذي يوجب مرجعاً للنصّ التاريخي»⁽⁶⁾.

(1) Ricoeur, Paul, «L'histoire comme récit», dans La Narrativité, recueil préparé sous la direction de Dorian Tiffeneau, Editions du centre national de la recherche scientifique, Paris, 1980, pp. 9-10.

(2) Dosse, François, op., cit., p. 146.

(3) Dosse, François, ibid., p. 139.

(4) Dosse, François, ibid., p.139. Ricoeur, Paul, Histoire et vérité, Cérès Editions, 1995, p. 27 et suite.

(5) Dosse, François, ibid., pp. 139-140.

(6) Dosse, François, ibid., p. 140.

عبر فاعليّة الذاكرة وفعل الكتابة التاريخيّة يتحوّل الزمن التاريخي إلى زمن سرديّ يمكن تفصيله إلى موقفين منفصلين يحتوي أولهما على الملفوظ أو المروي (énoncé)، ونجد فيه الحدث الموصوف من ناحية، والحدث الذي يتمّ على أساسه وصف الحدث السابق من ناحية أخرى، وثانيهما التلقّظ (énonciation)، وهو الذي يحضر فيه فعل الراوي أو المؤرّخ⁽¹⁾، ما يحوّل التاريخ (history; histoire) إلى سرد وحكاية (story; histoire).

يفترض هايدن وايت (Hayden White) أنّ سجلّ المؤرّخ؛ ذلك الذي يحتوي على آثار الماضي، لا يختلف بشكل جذريّ في مستوى بنيته السردية عن سجلّ الحكاية الخياليّة (fiction)⁽²⁾. ولكن أليس المؤرّخ عالماً؟ ألا يسعى إلى تجاوز ما يربط ميدانه بالخيال؟ أليس طموح القول التاريخي أن يكون في صرامة القول في العلوم الطبيعيّة؟

يذكر ريكور أنّ التساؤل حول البنية السردية للكتابة التاريخيّة قد انبثق من الجدل حول الأنموذج الذي اقترحه همبل حول تناظر وظيفة القواعد العامة بين العلوم الطبيعيّة والتاريخ، فكان أن عمل على إخراج التاريخ من مهمّته الأساسيّة، وهي إيراد ما حدث في زمن ما، وتحرّي الحقيقة في ذلك. ويطرح ريكور السرد باعتباره الأنموذج الموازي لما جاء به همبل. ويكمن الفرق بين المؤرّخ وعالم الطبيعة في أنّ العالم يستخرج من دراسة الطبيعة قوانين تنظّمها، في حين يوظف المؤرّخ القوانين ولا يستنبطها في عمله، ولذلك يمكن لهذه القواعد أن تبقى ضمنيّة، أو يمكن أن تكون منتمية إلى ميادين متنوّعة جدّاً بين العالمية والخصوصيّة⁽³⁾. إنّ مهمّة المؤرّخ وعالم

(1) Dosse François, ibid, p. 143.

(2) White, Hayden, «The metaphysics of narrativity: time and symbol in Ricoeur's philosophy of history», in On Paul Ricoeur: Narrative and interpretation, edited by David Wood, Routledge, London, N. Y., 1991, p. 151. Dosse, François, ibid, p. 141.

(3) Ricoeur, Paul, «L'histoire comme récit», p. 7.

الطبيعة هي فهم الظاهرة وتفسيرها، ولكن المنافسة الإستمولوجية بينهما، كما يقول ريكور، لا ينبغي أن تتركز على طبيعة التفسير في الكتابة التاريخية؛ بل على وظيفتها. فـ «ليس المهم أن نعلن ما إذا كانت بنية التفسير مختلفة، ولكن المهم أن نعلم في أي نوع من الخطاب تعمل هذه البنية التفسيرية»⁽¹⁾.

يعمل التفسير في الكتابة التاريخية ضمن بنية خطابية سردية⁽²⁾، فما هي خصوصية الخطاب السردية؟ يمكن الإجابة على ذلك من خلال النظر في «الجمال السردية»، وفي الخطاب السردية.

تقوم «الجمال السردية» بالربط بين حدثين وفق شرطين: أولهما: أن يكون الحدث الثاني لاحقاً بالأول، وثانيهما: أن يكون الحدثان سابقين لحكاية المؤرخ⁽³⁾. ويُحدّد الحدث بالنظر إلى مدى مساهمته في تحقيق معقولة الحكاية. تصف الجملة السردية حدثاً (أ)؛ بالرجوع إلى الحدث (ب) الذي يأتي في مستقبل الحدث الأول، ولا يمكن أن يكون معلوماً لحظة وقوعه، وهو ما يفيد أنّ «الشرط الكافي لحدث ما يمكن أن يتوافر في زمن متأخر عن الحدث ذاته»⁽⁴⁾؛ وهو ما يعني أنّ الحاضر، كما يقول وايتهيد (Whitehead)، «سيكون منهاراً ومعدماً من مضمونه الخاص لو فصل عن المستقبل»⁽⁵⁾؛ وهو ما يعني أيضاً أنّ المؤرخ يكون فكرته عن الأحداث السابقة بالنظر إلى ما يعرفه من أحداث لاحقة⁽⁶⁾، فكلما تأخر زمن نظرنا في الحدث أصبحت رؤيتنا له أثيرى، وليس هذا الشراء إلا لتعدد واختلاف

Ibid, p. 8. (1)

Dosse François, ibid, p. 144. (2)

Ricoeur, Paul, «L'histoire comme récit», p. 8. (3)

ibid, p. 10. (4)

ibid, p. 10. (5)

ibid, p. 10. (6)

الروابط والرؤى التي تحيلنا على الحدث الذي نؤرخ له. إنّ الاختلاف والتنوّع في المجال الذي يعتني به المؤرّخ هو الذي يولّد عنده معنى ما ينظر إليه، ما يعني أنّ التفسير النهائي لحدثٍ ماضٍ لا سبيل لقيامه.

ولكنّ الجملة السردية ليست حكاية؛ إذ هي تحتاج إلى الانتظام في تعاقب مخصوص يحوّل حديثنا عنها من حديث عن جمل منفصلة إلى حديث عن خطاب سردي. يميّز ريكور بين الحكاية (*histoire raconté/story*) ومتابعة الحكاية (*suivre une histoire*)؛ فالحكاية تصف مجموعة متلاحقة من الأحداث والتجارب قامت بها مجموعة معينة من الأشخاص الواقعيين والخياليين⁽¹⁾، في حين أنّ متابعة الحكاية تعني «فهم الأحداث والأفكار والعواطف المتلاحقة باعتبارها ممثلة لوجهة معينة»⁽²⁾؛ وهو ما يوجب على "فن السرد" أن يربط بين الحكاية وحبكاتها (*intrigues*) المتنوّعة من ناحية، وبين الحكاية والراوي من ناحية أخرى. فكما يوجب فهم الحكاية اكتشاف حبكتها، يوجب كذلك اكتشاف وجهة نظر الراوي التي يعرضها علينا.

الحبكة (*intrigue*):

يستعيد ريكور مفهوم الحبكة من حقل النقد الأدبي، ويوظفه ضمن استراتيجية قراءة فعل المؤرّخ، بما هو كتابة تتوسّل بالسرد إغناء التجربة الزمنية للإنسان، ويرى أنّ الحبكة «توحّد كلّ عناصر الحكاية، فتربط بين الأسباب والدوافع وأعمال الفواعل بالأحداث والعوارض والظروف في وحدة متناسقة. إنّ الحبكة تولّف الأعمال والأحداث بل والزمن، وتجعلها متداخلة ومحدّدة ضمن مجال موحد هذا المجال الذي يقول شيئاً مختلفاً عمّا تقوله الوحدات منفردة»⁽³⁾. إنّ التمييز بين الحكاية ومتابعتها، والتمييز بين

(1) *ibid*, p. 11.

(2) *ibid*, p. 11.

Kaplan David, M., «Ricoeur Paul»; in encyclopedia of philosophie, 2nd edition, (3) Thomson Gale, USA, 2005, T8, p. 463.

الرواية وفهم المرويّ، لا يمكن أن يتوافرا خارج الحبكة؛ فالحبكة هي الوساطة التي تضمن، كما يقول ريكور، أن يكون معنى التجربة الإنسانية للزمن محسوساً؛ إذ يؤدي الحَبْكُ (mise en intrigue) دور المشغّل الذي يربط بين الأحداث المختلفة، وهو يعوّض علاقة العلّية في التفسير الفيزيائي، ولذلك هو مفروض على كلّ مؤرّخ حتى ذلك الذي يسعى إلى الابتعاد قدر الإمكان عن الطابع السردّي الكلاسيكي للأحداث⁽¹⁾.

ويبدو مفهوم الحبكة مهماً عند مقارنته بالاستعارة الحيّة كما يعرضها ريكور، فإذا كانت الاستعارة «صلة إسناد جديدة»؛ إبداع معنى جديد، بعد تبصّر في إدراك المتشابهات، أو المتقاربات، أو المتقابلات... فإنّ الحبكة أيضاً استخراج معنى جديد من جملة من الأحداث والوقائع المتباعدة، ونحن مع الاستعارة والحبكة مع الفهم سواء كان «إدراك الدينامية التي بفضلها ينبثق منطوق استعاري وصلة دلالية جديدة من حطام الصلة الدلالية كما تبدو في قراءة حرفية للجملة»، أم كان «إدراك العملية التي توحد، في فعل واحد كامل وتام، المزيج المتنوّع المكوّن من الظروف والغايات والوسائل والمبادرات والتفاعلات وانقلاب الحظ وكلّ النتائج غير المقصودة الصادرة عن الفعل البشري»⁽²⁾.

ولئن كان النظر في الوقائع وتصنيفها وترتيبها بشكل تعاقبي متسلسل من مهام المؤرخ المحترف، سواء كتب تاريخاً أصلياً أم تاريخاً نظرياً، بحسب عبارات هيجل، فإنّ النظر في البداية والنهاية من شأن فيلسوف التاريخ، الذي يبحث عن معنى تسلسل تلك الوقائع. وهذا البحث عن المعنى الكلي يحوّل

(1) Dosse François, ibid, p. 144 et suite.

(2) ريكور، الزمان والسرد، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم (عن الترجمة الإنجليزية)، وراجعته عن الفرنسية جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، كانون الثاني/يناير (جانفي)، 2006م، ج 1، ص 15. انظر:

Ricoeur, Temps et récit, Seuil, TI, p. 11.

خطاب المؤرخ إلى خطاب آخر بحسب الموقف الأولي الذي يتّخذه من مادة بحثه.

هكذا نرى أنّ كتابة التاريخ قائمة على مفهوم للزمن يقسّمه إلى مراحل متعاقبة، إضافة إلى قيمة المجال أو المكان الذي تمّت فيه الوقائع، ومن هنا يكون التاريخ نظراً في ما قام به الإنسان في زمان ومكان معيّنين، وهو نظر يحدّده التفاعل الجدلي بين هذه العناصر الثلاثة، وتكون غاية التاريخ عندئذٍ فهم قيمة الأحداث وتفاعلها مع الفكر الإنساني أكثر من معرفة الأحداث في حدّ ذاتها. ومن هنا تبرز مهمّة المؤرّخ على أنّها دراسة آثار الماضي من أجل فهم حاضره، وهو ما يعني كذلك إعادة بناء الماضي وإعادة بناء التاريخ. وننتبه في إعادة بناء الماضي إلى إعادة تركيب المتذكّر بحثاً عن الخفيّ والمسكوت عنه، شأن ما يقوم به المحلل النفسي، وذلك بالبحث عن مختلف الحبكات التي تنظم داخلها الأحداث والوقائع، موظّفين الجزئي في رسم صورة كليّة جامعة عن التاريخ الذي يعيننا.

إنّ التاريخ حكاية وقائع يسعى السارد فيها إلى تصنيفها وفق مبدأ أو مبادئ تسبق عملية السرد ذاتها؛ إنّه خطاب باعتباره واقعة لغوية⁽¹⁾؛ أي هو، من ناحية، الكلام الذي يذكر فيه صاحبه أشياء ويسكت عن أشياء، ويعجز عن الحديث عن أشياء أخرى، إنّه، شأن أيّ خطاب آخر، كلام منطوق أو مكتوب، يتضمّن مسكوتاً عنه، وما لا يمكن التفكير فيه والتعبير عنه⁽²⁾. وهو، من ناحية أخرى، «مقطع لغوي يعكس الجانب الاجتماعي والإبستمولوجي والبلاغي لممارسات جماعة ما، أو هو سلطة اللغة لجعل هذه الممارسات منعكسة عن جماعة ما، ومؤثّرة فيها، أو مكرهة على

(1) ريكور، بول، نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي،

المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط2، 2006م، ص34.

(2) Kocku, von Stuckrad (Editor), The Brill Dictionary of Religion, p. 516 et suite.

إتيانها»⁽¹⁾. وضمن تلك الأبعاد الثلاثة، وهذا الفهم الفوكوني، نتعامل مع مدوّنتنا.



(1) Taylor, Encyclopedia of postmodernism, p. 101

انظر أيضاً: فوكو، حفریات المعرفة، ص 25.

Foucault, Michel, Naissance de la clinique, P.U.F, 1963, p. XII.

الفصل الأول

آدم في المدوّنة السنّية

المقدّمة:

يهتمّ هذا الفصل بحكاية آدم كما صاغتھا النصوص السنّية، سواء كانت الصياغة صياغة كاملة (أسطورة جامعة) أم صياغة جزئية (مقاطع أسطورية). وهو يسعى بهذا الاهتمام إلى رسم أهمّ المراحل التي مرّت بها الحكاية في تاريخ الثقافة العربيّة الإسلاميّة.

وتمرّ حكاية آدم عند أهل السنة بثلاث مراحل تتحدّد بحسب مقياسين يتمثّل أولهما في مدى الاختلاف إضافة أو حذفاً بين الحكايات الجامعة، ويتحدّد الثاني في نوع العلاقات التي توجد بين مختلف مشارب الحكاية وروافدها. ويمثّل الطبري المرحلة الأولى مع انتساب ابن وهب ومقاتل والأزرقي ممّن جاؤوا قبله، والمقدسي وأبي الشيخ ممّن أتوا بعده إليها. ويمكن اعتبارها مرحلة البحث عن حكاية آدم وعن الأسطورة الجامعة التي ستعبّر عنها المرحلة الثانية. ويقوم الثعلبي والكسائي طرفين يحدّان المرحلة الثانية؛ يقف الثعلبي على بدايتها، ويقف الكسائي على خاتمتها، دون إغفال ابن عساكر في (تاريخ دمشق)، وبدرجة أقلّ ابن الجوزي في تاريخه (المنتظم) وتفسيره (زاد المسير). وتمثّل هذه المرحلة مرحلة التعبير عن أسطورة آدم الدينيّة عند أهل السنّة أسطورة تكتمل فيها عناصرها الدراميّة

وجهازها الرمزي الذي غذاه المخيال الإسلامي، وحدّد له وظائفه الأساسية. أمّا المرحلة الثالثة فعَلِمُهَا ابن كثير بتاريخه وتفسيره، يعضده فيها السيوطي بدرّه المنشور، وفيها يستعيد هذان العلمان المرحلة الأولى مع إضافة مهمّة تقوم على حماية الدين والثقافة والمذهب، بعد أن قامت مرحلة الطبري على إغناء الدين والمذهب بما وقّرت المرويات من ناحية، وثقافة العصر من ناحية أخرى، من مادّة أسطوريّة. ويؤثّر هذه المرحلة، إلى جانب ابن كثير والسيوطي، ابن إياس الحنفي، وعبد الملك بن حسين العصامي، اللذان سعيا إلى جمع كلّ ما وصل إليهما من نصوص عن آدم في أفق استراتيجيّة أخرى غير استراتيجية ابن كثير تسبق فيها المتعة الفكرة والخيال الجدال.

1- مرحلة الطبري:

ليس الطبري، هنا، إلا العلامة الجامعة لما تميّزت به نصوص هذه المرحلة. وقد سبقه إلى الإجابة عن سؤال خلق الإنسان الأوّل إخباريّان هما: وهب بن منبّه (124هـ/742م)، ومحمد بن إسحاق (151هـ/768م)، ومفسّر هو مقاتل بن سليمان (150هـ/767م)، غير أنّهم لم يمثّلوا عقبة وقف عندها الطبري؛ بل لقد امتدّ نظره أيضاً إلى ابن عباس وابن مسعود وغيرهما من «صحابه النبي»، أو ممّن أصبحوا من أهل القول الفصل في محاولة لجمع شتات الأخبار التي تردّدت في القرون الثلاثة الأولى للحضارة العربيّة الإسلاميّة.

وسنعمل على التأريخ لحكاية آدم من خلال تتبّع تطوّر مياثم ثلاثة هي: خلق آدم، وخطيئته، واقتتال ولديه هابيل وقابيل، وذلك حتى نستطيع بعد ذلك رسم خطة تطور الحكاية بتركيز أكبر وصورة أوضح.

أ- في خلق آدم:

يعرض الطبري رواية جامعة لخلق آدم ينسبها إلى ابن عباس لا تعبّر عمّا قاله ابن عباس بقدر ما تعبّر عمّا وصل الطبري من مياثم تخصّ أسطورة آدم

الدينية؛ ذلك أننا لم نجد لهذه الرواية الجامعة أثراً قبل القرن الرابع⁽¹⁾. ولذلك سنّخذ حكاية ابن عباس منطلقاً في تحليل خلق آدم، مهتمّين بما أضافته رواية الطبري إلى ما جاء قبلها عند ابن منبّه، ومقاتل، والأزرقي، وما أضيف إليها ممّن جاء بعدها عند المقدسي وأبي الشيخ.

يقول الطبري:

«1- فرُوي عن ابن عباس في ذلك... قال: كان إبليس من حي من أحياء الملائكة يُقال لهم الجن خلقوا من نار السموم من بين الملائكة. قال: وكان اسمه الحرث. قال: وكان خازناً من خزان الجنة. قال: وخلق الملائكة كلّهم من نور غير هذا الحي. قال: وخلقت الجن الذين ذُكروا في القرآن من مارج من نار، وهو لسان النار الذي يكون في طرفها؛ إذ ألهمت. قال: وخلق الإنسان من طين، فأول من سكن الأرض الجن، فافسدوا فيها، وسفكوا الدماء، وقتل بعضهم بعضاً. قال: فبعث الله إليهم إبليس في جند من الملائكة، وهم هذا الحي الذين يُقال لهم الجن، فقتلهم إبليس ومن معه حتى ألحقهم بجزائر البحور وأطراف الجبال، فلما فعل إبليس ذلك اغترّ في نفسه، وقال: قد صنعت شيئاً لم يصنعه أحد. قال: فاطلع الله على ذلك من قلبه، ولم تطلع عليه الملائكة الذين كانوا معه، فقال الله للملائكة الذين معه ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، فقالت الملائكة مجيبين له: ﴿أَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ كما أفسدت الجن وسفكت الدماء، وإنما بعثنا عليهم لذلك، فقال ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ يقول إنني قد اطلعت من قلب إبليس على ما لم تطلعوا عليه من كبره واغتراره.

(1) يسند أحياناً ابن إسحاق الخبر إلى ابن عباس، أو إلى بعض الصحابة، غير أننا لا نجد عنده ولا عند غيره ممّن سبق الطبري ما ذكره الطبري عن «حبر الأمة» على الرغم من طوله ودقته، كما سنرى.

2- قال: ثُمَّ أَمَرَ بِتَرْبَةِ آدَمَ فَرَفَعْتِ، فَخَلَقَ اللهُ آدَمَ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ، وَاللَّازِبُ اللَّزْجُ الصَّلْبُ مِنْ حَمَاءٍ مَسْنُونٍ مَنْتَنٍ. قَالَ: وَإِنَّمَا كَانَ حَمَاءً مَسْنُونًا بَعْدَ التَّرَابِ. قَالَ: فَخَلَقَ مِنْهُ آدَمَ بِيَدِهِ. قَالَ: فَمَكَثَ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً جَسَدًا مَلَقًى، فَكَانَ إِبْلِيسُ يَأْتِيهِ فَيُضْرِبُهُ بِرِجْلِهِ فَيَصْلُصِلُ؛ أَيُ فَيَصَوّت. قَالَ: فَهُوَ قَوْلُ: اللهُ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ يَقُولُ كَالشَّيْءِ الْمَنْفُوخِ الَّذِي لَيْسَ بِمَصْمُوتٍ. قَالَ: ثُمَّ يَدْخُلُ فِيهِ وَيَخْرُجُ مِنْ دُبُرِهِ، وَيَدْخُلُ مِنْ دُبُرِهِ وَيَخْرُجُ مِنْ فِيهِ، ثُمَّ يَقُولُ: لَسْتُ شَيْئًا لِلصَّلْصَلَةِ وَلِشَيْءٍ مَا خَلَقْتُ، لَنْتَنُ سُلْطَتُ عَلَيْكَ لِأَهْلِكَ وَلَنْتَنُ سُلْطَتُ عَلَيَّ لِأَعْصِيَتِكَ. قَالَ: فَلَمَّا نَفَخَ اللهُ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ أَتَتْ النَّفْخَةَ مِنْ قَبْلِ رَأْسِهِ، فَجَعَلَ لَا يَجْرِي شَيْءٌ مِنْهَا فِي جَسَدِهِ إِلَّا صَارَ لَحْمًا وَدَمًا، فَلَمَّا انْتَهَتْ النَّفْخَةُ إِلَى سِرَّتِهِ نَظَرَ إِلَى جَسَدِهِ، فَأَعْجَبَهُ مَا رَأَى مِنْ حَسَنِهِ، فَذَهَبَ لِيَنْهَضَ فَلَمْ يَقْدِرْ، فَهُوَ قَوْلُ اللهِ ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾ [الإِسْرَاءُ: 11]. قَالَ: ضَجْرًا لَا صَبْرَ لَهُ عَلَى سِرَّاءٍ وَلَا ضَرَّاءٍ. قَالَ: فَلَمَّا تَمَتَّ النَّفْخَةُ فِي جَسَدِهِ عَطَسَ فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ بِإِلْهَامٍ مِنَ اللهِ تَعَالَى، فَقَالَ اللهُ لَهُ: يَرْحِمُكَ اللهُ يَا آدَمَ. قَالَ: ثُمَّ قَالَ اللهُ لِلْمَلَائِكَةِ الَّذِينَ كَانُوا مَعَ إِبْلِيسَ خَاصَّةً دُونَ الْمَلَائِكَةِ الَّذِينَ فِي السَّمَوَاتِ ﴿أَسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ﴾ لَمَّا كَانَ حَدِثَ بِهِ نَفْسَهُ مِنْ كِبَرِهِ وَاعْتِرَارِهِ، فَقَالَ لَا أَسْجُدُ لَهُ وَأَنَا خَيْرٌ مِنْهُ وَأَكْبَرُ سَنًا وَأَقْوَى خَلْقًا ﴿خَلَقْنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾. يَقُولُ: إِنَّ النَّارَ أَقْوَى مِنَ الطِّينِ. قَالَ: فَلَمَّا أَبَى إِبْلِيسُ أَنْ يَسْجُدَ أَبْلَسَهُ اللهُ، وَأَيَسَهُ مِنَ الْخَيْرِ كُلِّهِ، وَجَعَلَهُ شَيْطَانًا رَجِيمًا عَقُوبَةً لِمَعْصِيَتِهِ.

3- ثُمَّ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا، وَهِيَ هَذِهِ الْأَسْمَاءُ الَّتِي يَتَعَارَفُ بِهَا النَّاسُ إِنْسَانٌ وَدَابَّةٌ وَأَرْضٌ وَسَهْلٌ وَبَحْرٌ وَجَبَلٌ وَحِمَارٌ وَأَشْبَاهُ ذَلِكَ مِنَ الْأُمَمِ وَغَيْرِهَا، ثُمَّ عَرَضَ هَذِهِ الْأَسْمَاءَ عَلَى أَوْلَئِكَ الْمَلَائِكَةِ يَعْنِي الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ كَانُوا مَعَ إِبْلِيسَ الَّذِينَ خَلَقُوا مِنْ نَارِ السَّمُومِ، وَقَالَ لَهُمْ ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾. يَقُولُ: أَخْبِرُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنِّي لَمْ أَجْعَلْ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً. قَالَ: فَلَمَّا

علمت الملائكة مؤاخذه الله عليهم فيما تكلموا به من علم الغيب الذي لا يعلمه غيره الذي ليس لهم به علم، قالوا: ﴿سُبْحَنَكَ﴾ تنزيهاً لله من أن يكون أحد يعلم الغيب غيره، تبنا إليك ﴿لَا عَلَمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾ تبرياً منهم من علم الغيب إلا ما علمتنا كما علمت آدم، فقال: يا آدم ﴿أَنْبِئْتُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾ يقول أخبرهم بأسمائهم، فلما أنبأهم بأسمائهم قال ﴿أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ﴾ أيها الملائكة خاصة ﴿إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ ولا يعلمه غيري، ﴿وَأَعْلَمُ مَا بُدُونُ﴾ يقول ما تظهرون ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ يقول أعلم السر كما أعلم العلانية، يعني ما كتم إبليس في نفسه من الكبر والاعتزاز⁽¹⁾.

تمرّ حكاية ابن عباس بخصوص خلق آدم بثلاث مراحل تتلاحق تلاحقاً سببياً:

1- فقد جاء خلق آدم نتيجة لمعطين أولهما «فراغ» الأرض، والثاني «تكبر» إبليس. ويعود المعطى الأول إلى أنّ الجنّ الذين أفسدوا قد أخلوا الأرض، وفروا إلى جزائر البحور والكهوف والأماكن الموعلة في البعد، وحلّ محلّهم من كان في أصل خلقه سماوياً، لا ينسجم عنصره مع عنصر الأرض. ويتمثّل المعطى الثاني في أنّ «قائد» جيوش تحرير الأرض بدا مضوراً لتمرّد على صاحب الأمر والنهي الأوّل، فجاء الأمر بالعزل واستخلاف غيره.

ولم يكن ابن منبه بعيداً عن تصوّر الذي يجعل آدم خليفة لغيره، غير أن تصوّره مميّز؛ إذ كان استخلاف الإنسان في الجنّة لا في الأرض كما عند ابن عباس، وهو استخلاف للجان لا لإبليس، إضافة إلى أنّ الربط بين خلق آدم وعصيان الجنّ لم يأت عنده سببياً بل تراكمياً⁽²⁾.

أمّا الأزرقى ومقاتل فيقيمان تقابلاً أعمق بين الجنّ والملائكة من ناحية،

(1) الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج 1، ص 456. التفسير، تح. العطار، ج 1، ص 201-202. التاريخ، ج 1، ص 62.

(2) ابن منبه، التيجان، ص 6.

والشياطين والإنس من ناحية أخرى⁽¹⁾، في حين يحتلّ إبليس عند مقاتل منزلة مخصوصة. يقول مقاتل :

«وذلك أن الله ﷻ خلق الملائكة والجن قبل خلق الشياطين والإنس، وهو آدم ﷺ، فجعلهم سكان الأرض، وجعل الملائكة سكان السموات، فوقع في الجن الفتن والحسد، فاقتتلوا، فبعث الله جنداً من أهل سماء الدنيا يقال لهم الجن، إبليس عدو الله منهم، خلقوا جميعاً من نار، وهم خزان الجنة رأسهم إبليس، فهبطوا إلى الأرض، فلم يكلفوا من العبادة في الأرض ما كلفوا في السماء، فأحبوا القيام في الأرض، فأوحى الله ﷻ إليهم: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ سواكم ورافعكم إليّ، فكرهوا ذلك؛ لأنهم كانوا أهون الملائكة أعمالاً... قَالَ اللهُ سُبْحَانَهُ: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 30] إن في علمي أنكم سكان السماء، ويكون آدم وذريته سكان الأرض، ويكون منهم من يسبح بحمدي ويعبدني»⁽²⁾.

ولا نجد عند أبي الشيخ إضافة إلاّ اعتباره إبليس من أهل السماء قد أنزله الله على أهل الأرض من الجن ليحكم بينهم، فيسير فيهم بسيرة العدل، ثم يحد عنها⁽³⁾. أمّا المقدسي فإنّه يفصل ما كان من أمر الجن الذين عمروا الأرض قبل آدم؛ إذ ليس الفرق بين ما كان منهم وما سيكون من آدم وبنيه إلا فرق العنصر، فأولئك من نار وهؤلاء من الطين. يقول المقدسي :

«ورؤينا عن شهر بن حوشب أنه قال: خلق الله في الأرض خلقاً، ثم قال لهم: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30] فما أنتم صانعون؟ قالوا: نعصيه ولا نطيعه، فأرسل الله عليهم ناراً فأحرقتهم، ثم خلق الجن فأمرهم بعمارة الأرض، فكانوا يعبدون الله حتى طال

(1) الأزرقى، أخبار مكة، (م.س)، ص3.

(2) مقاتل، التفسير، ج 1، ص40.

(3) أبو الشيخ، العظمة، ج 2، ص 641-642. الطبري، التاريخ، ج 1، ص60.

عليهم الأمد، فعصوا وقتلوا نبياً لهم يقال له يوسف، وسفكوا الدماء، فبعث عليهم جنداً من الملائكة عليهم إبليس واسمه عزازيل، فأجلوهم عن الأرض، وألحقوهم بجزائر البحور، وسكن إبليس ومن معه الأرض، فهانت عليه العبادة، وأحبوا المكث فيها، فقال الله ﷻ لهم: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ سُبْحِحٌ بِمَحْمَدِكَ وَتُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 30]. وروى عن ابن عباس رضي الله عنه أن الله تعالى لما خلق الجن من نار سموم جعل منهم الكافر والمؤمن، ثم بعث إليهم رسولاً من الملائكة، وذلك قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾ [الحج: 75]. قال: فقاتل الملك بمؤمني الجن كفارهم فهزموهم، وأسروا إبليس وهو غلام وضيء اسمه الحارث أبو مرة، فصعدت الملائكة به إلى السماء، ونشأ بين الملائكة في الطاعة والعبادة، وخلق خلقاً في الأرض فعصوه، فبعث الله إليهم إبليس في جند من الملائكة، فنفوههم عن الأرض، ثم خلق آدم فأشقى إبليس وذريته به، وزعم بعضهم أنه كان قبل آدم في الأرض خلق لهم لحم ودم، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ [البقرة: 30]، فلم يقولوا إلا عن معايينة، واحتجوا أيضاً بقول جرير أنه كان خلق، فبعث إليهم نبي يُقال له يوسف فقتلوه. هذه ثلاث أمم سكنوا الأرض قبل آدم: التي إبليس من نسلها، والذين قتلوا نبيهم، والذين أجلهم إبليس من الأرض مع ما قيل أنه كان قبل آدم ألف آدم ومائتا ألف آدم ونوح ألف آخر، وهو آخر الآدميين. وروى أن آدم لما خُلِقَ قالت له الأرض: يا آدم جئتني بعد ما ذهبت جدتي وشبابي وقد خلقت»⁽¹⁾.

(1) المقدسي، البدء والتاريخ، ج2، ص62-69. الطبري، التاريخ، ج1، ص58-59. الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج1، ص450. التفسير، تح. العطار، ج1، ص288 و290.

يبدو العالم الذي دخله آدم، من خلال نصّ المقدسي، عالماً عامراً ليس آدم فيه إلا مرحلة من مراحل، لعلّه آخرها. ولقد تنافست على سلطان الأرض أمم من غير بني آدم، وكان إبليس وقومه آخرها، وهو ما يجعله أرضياً في أصل عنصره سماوياً في ما يقوم به من وظيفة، وهي ردّ الظلم وسفك الدماء.

هكذا يقف إبليس، ضمن التقابل بين الأرض والسماء، والملائكة والجنّ، والملائكة والإنس، في منزلة البرزخ؛ إذ هو من السماء (أصلاً أو أسراً)، ولكنّ سماءه أقرب السموات إلى الأرض؛ بل هي المنكشفة عليها، تلك التي تحدّ الأرض عن السموات الطباق، فالسماء الدنيا «سقف» وإبليس رئيسها. إنّ مكانة إبليس (قائداً أو رئيساً أو ملكاً أو قاضياً) هي التي جعلت من خلق آدم حدثاً درامياً أدخل السماء في اضطراب جديد بعد اضطراب الجنّ الذي تمّت السيطرة عليه، وهي التي جعلته حدثاً سياسياً برّر عند الطبري وغيره وجاهة إطلاق لقب خليفة على آدم.

2- وتحتلّ طينة آدم المرحلة الثانية من مسار خلق آدم، كما جاء في نصّ الطبري عن ابن عباس. وفي حين لا يمثّل حدث دخول الروح في آدم، أو حدث الأمر بالسجود له وعصيان إبليس وتمردّه، فصلين مميّزين؛ إذ لا اختلاف حول مضمونهما، فإنّنا نجد حول حدث جمع طينة آدم ورفعها تنوعات كثيرة. ولقد توقّف ابن عباس، في هذه الرواية، عند حدّ رفع التراب إلى السماء لتخميره وصناعة شكل المخلوق الجديد، ولكنّه نسب إليه في نص آخر لا يبعد، في مدوّنة الطبري، بعيداً عن هذا النص، قوله:

«فبعث جبريل إلى الأرض ليأتيه بطين منها، فقالت الأرض: إني أعوذ بالله منك أن تنقص مني أو تشينني. فرجع، ولم يأخذ. وقال: ربّ إنّها عانت بك فأعذّتها. فبعث الله ميكائيل، فعانت منه فأعادها، فرجع فقال كما قال جبريل. فبعث ملك الموت فعانت منه، فقال: وأنا أعوذ بالله أن أرجع ولم أنفذ أمره. فأخذ من وجه الأرض، وخلط فلم يأخذ من مكان واحد، وأخذ من تربة حمراء وبيضاء وسوداء، فلذلك

خرج بنو آدم مختلفين. فصعد به، قبل التراب حتى عاد طيناً لازباً، واللازب: هو الذي يلتزق ببعضه ببعض، ثم ترك حتى أنتن وتغير. وذلك حين يقول: ﴿مِنْ حَمَلٍ مَّسْنُونٍ﴾ [الحجر: 26] قال: منتن»⁽¹⁾.

وتتميّز هذه الإضافة بأمرين، أولهما: تنوع مصادر طينة آدم، وثانيهما: تحديد عمليّة رفعها بثلاث محاولات. والأمر الأوّل من الميائتم التي استقرّت منذ القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد؛ إذ يقول ابن منبّه:

«ثم خلق الله آدم ﷺ لما شاء كيف شاء حين شاء في سابق علمه المكنون وحكمه النافذ، من أديم الأرض من سهلها وجبلها وأبيضها وأسودها وأحمرها، فجمع الطين فصار صلصالاً حمأً مسنوناً، فصور آدم من تلك الطينة»⁽²⁾.

وعلى الرغم من أنّنا لا نجد عند ابن إسحاق أو مقاتل، ولا في كتب الأحاديث المعاصرة لهما، مثل موطأ مالك، ما يجعل هذا الحديث حديثاً نبوياً، فإنّ ابن سعد ينسبه إلى الرسول، وهي نسبة تعلّي من حجّة الخبر، وتمكّنه من القيام بوظيفته الحضارية والسياسية كما سنرى⁽³⁾.

ولقد علّلت هذه المصادر الحديثيّة، التي نسبت كلام ابن منبّه إلى الرسول، اختلاف أعراق بني آدم من جهة، وبيّنت تساوي هذه الأعراق في انتمائها إلى طينة واحدة هي طينة آدم من جهة أخرى.

(1) الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج 1، ص 459. التفسير، تح. العطار، ج 1، ص 203. التاريخ، ج 1، ص 62.

(2) ابن منبّه، كتاب التيجان، ص 6.

(3) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 26؛ ابن حنبل، مسائل الإمام أحمد، تح. د. فضل الرحمن دين محمد، الدار العلمية، دلهي، ط 1، 1988م، ج 1، ص 10؛ الطبري، التاريخ، ج 1، ص 63؛ المقدسي، التاريخ، ج 2، ص 82؛ ابن الأثير، الكامل، ج 1، ص 26-27؛ ابن الجوزي، المنتظم، ج 1، ص 199؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ج 1، ص 85.

وما أورده الطبري عن ابن عباس يميّز القرن الرابع عمّا سبقه من القرون؛ فعلى الرغم من أنّ سند هذا الخبر ممّا يشجّع جماع الحديث على روايته، فإنّنا لا نجد له أثراً عند ابن منبّه، ولا عند مقاتل بن سليمان، ولا عند رواة الأحاديث من الصحاح أو السنن في القرن الثالث؛ وهو ما يرجّح أنّه من إضافات القرن الثالث التي وجدت عند الطبري مجالاً وسنداً يقوّيها. وممّا يقوّي غيابها عن القرن الثاني ما جاء عن مقاتل، الذي يروي لابن عباس والسدي، من أنّ جبريل أمر برفع طينة آدم فأنفذ أمر الله، ولم تقف الأرض حائلاً دون ذلك، ولم يرو ما رواه الطبري عنهما⁽¹⁾.

ويضيف أبو الشيخ ميثماً يُخرج «أمراء الملائكة»⁽²⁾ من حرج الجراءة على الأرض وقد استعاذت بالله، ويُلحقه بإبليس، وإذا هو؛ إذ يواصل ما جاء عن ابن سعد، يقرّ ضمناً بعجز الملائكة في تنفيذ أمر الله ونجاح إبليس. وعلى الرغم من أنّ ابن سعد لم يرفع كلامه إلى النبي، فإنّ أبا الشيخ يرفعه إليه، ما يكشف أهمية هذا الميثم من ناحية، ومدى حاجة الثقافة العربية الإسلامية في القرن الرابع إلى ترسيخ قوة حجّيته، وذلك لتأكيد ميثم المحاولات الثلاث، و«براءة» الملائكة ممّا قام به إبليس. يقول أبو الشيخ:

«... ثمّ دعا إبليس واسمه يومئذٍ في الملائكة حباباً، فقال له: اذهب فاقبض من الأرض قبضة، فذهب حتى أتاها، فقالت له مثل ما قالت للذين قبله من الملائكة، فقبض منها قبضة، ولم يسمع تحرجها، فلما أتاها قال الله تبارك وتعالى: ما أعذتك بأسمائي منك؟ قال: بلى، قال: فما كان في أسمائي ما يعيذها منك؟ قال: بلى، ولكن أمرتني فاطعكتك، فقال الله تعالى: لأخلقنّ منها خلقاً يسود وجهك. أو نحو ذلك»⁽³⁾.

(1) مقاتل، التفسير، ج 3، ص 425.

(2) ابن الجوزي، المتظم، ج 1، ص 193.

(3) أبو الشيخ، العظمة، ج 5، ص 1563.

وتبدو أهمية هذا الخبر من الناحية السردية في تعليقه كره إبليس لآدم قبل خلقه، وبيان سبب اعتدائه عليه وهو طين دون باقي الملائكة؛ ذلك أنّ الله توعدّه بهذا المخلوق الجديد، وأخبره أنّه سيخرجه من نور يُحلّيه إلى ظلمة وسواد يُشينانه. وما نلاحظه أنّ أبا الشيخ يحوّل عدد المحاولات إلى أربع محاولات، وهو ما يجانس ما جاء في كتابه من اعتناء بهذا الرقم وما في معناه، مثل العدد أربعين أو أربعمئة أو أربعة آلاف...⁽¹⁾؛ وهو رقم دالّ هنا على الاكتمال ونهاية أمر وامتلاء وجوده، وهي عين الدلالات التي يفيدها الرقم ثلاثة في خبر محاولات جمع طينة آدم⁽²⁾.

ومما جاء في القرن الرابع أيضاً، ولا نجد له حضوراً قبله إلا عند مقاتل⁽³⁾، خبر فعل إبليس في آدم وهو طينٌ ملقى في طرقات السموات يدخل من فمه ويخرج من دبره، ويدخل من دبره ويخرج من فمه. فلقد أبان ابن منبّه وابن إسحاق وابن سعد...، تفسيراً لمطلع سورة الإنسان، أنّ آدم بقي زمناً حُدّد بأربعين سنة أو أربعين يوماً أو أربعين ليلة... لا حراك به، وأن الملائكة كانت تهابه وهي تتأمله، ولكنّا لا نجد عندهم ما يشير إلى علاقة جسدية بين آدم وإبليس، إلّا ما نجده عند ابن منبّه من لمس إبليس لآدم؛ إذ «جسّه بيده فدوى آدم، فقال: خلق مجوّف أصبت فيه حاجتي»⁽⁴⁾. ويبدو مقاتل أوّل من ذكر ذلك، فكان القناة التي أوصلت هذا الخبر إلى الطبري الذي أعاده إلى ابن عباس. لقد دخل إبليس آدم قبل دخول الروح فيه، فاكتشف ما نزع عنه الخوف والمهابة منه في حين بقيت الملائكة على «جهلهم» به.

(1) من ذلك، على سبيل المثال، أنّ الله خمر طينة آدم أربعين يوماً وأربعين ليلة، وخلق الله بيده أربعة أشياء آدم والعرش والقلم وجنة عدن، وعبد إبليس الله في السماء قبل خلق آدم أربعة آلاف سنة... انظر تباعاً: أبو الشيخ، العظمة، ج 5، ص 1546؛ وج 2، ص 549؛ وج 2، ص 642.

(2) Chevalier, Jean et Gheerbrant Alain, p.795 et suite; p. 973 et suite.

(3) ابن سليمان، مقاتل، التفسير، ج 1، ص 40.

(4) ابن منبّه، التيجان، ص 6.

3- وتأتي المرحلة الثالثة من نصّ ابن عباس نتيجةً لما تردّد بين الملائكة، أو بين أتباع إبليس قبل العصيان، من أنّ آدم لا فضل له عليهم، وأنّه إن كان الأخير خلقه فإنّ الله لن يخلق أكرم عليه منهم. ولقد ارتبط هذا التفضيل بما ميّز آدم في الجنة. وتختلف نصوص أهل السنة في زمن دخول آدم الجنة أكان ذلك بعد طرد إبليس منها، أم قبل سبب الطرد وهو حادثة السجود. وللأختلاف أهمية في كيفية تصوير حياة آدم في الجنة، وبيان ما أفاض الله عليه من كرامة ستعلّل سبب كونه خليفة في السماء قبل الأرض. وتبدو هذه الكرامة، التي تكاد حكاية آدم تقوم على إبرازها ووصفها، في حوادث ثلاثة هي: حادثة الأسماء، وحادثة خلق حواء، وحادثة السجود. وليس الترتيب هنا ترتيباً ثابتاً في حكاية آدم عند أهل السنة؛ بل إنّ الاختلاف كبير بين من رأى أنّ حواء خلقت قبل سكن الجنة، ومن رأى أنها خلقت في الجنة، وبين من رأى أن سكن الجنة تمّ بعد حادثة الأسماء، ومن رأى أنه تمّ قبلها.

وعند النظر في مرحلة آدم في الجنة، نجد نصّاً لابن منبّه يجمع هذه الأحداث الثلاثة بشكل مخصوص. يقول وهب، بعد أن بيّن أنّ آدم، شأنه شأن كلّ المخلوقات قبله، خلّق في الجنة:

«قال وهب: وإن الله تعالى خلق حواء من ضلع آدم اليسرى...»

قال وهب: خلق حواء بيضاء نقيّة صافية البياض ناصعة كحلاء سوداء الأشعار، وبه سُميت حواء، فأسكنها الله الجنة. فعلم الله آدم اسم كلّ شيء في الجنة بكلّ لسان نطقته به ذريّته بعده، ثم قال تعالى للملائكة: ﴿أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 31] في قولكم: ﴿أَجْمَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ [البقرة: 30] ﴿قَالُوا سُبْحَنَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: 32] ﴿قَالَ يَتْلَأُمٌ أَنفُسُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [البقرة: 33]. وأمر الله تعالى الملائكة وإبليس بالسجود لآدم

﴿فَسَجِدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 34]،
وعنا أن يسجد لآدم، وقال: أأمرني أن أسجد لمن أنا خير منه؟!
خلقتني من نار وخلقته من طين، فغضب الله عليه، وقال له: ﴿فَأَخْرِجْ
مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ﴾ (34) وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ (35) قَالَ رَبِّ
فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿[الحجر: 34-36] قَالَ اللَّهُ لَهُ: ﴿فَإِنَّكَ مِنَ
الْمُنْظَرِينَ﴾ (37) إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ ﴿[الحجر: 37-38]. قال وهب:
ولم يعطه الله سؤاله، ولكن أخره لما سبق في علمه أنه يكون محنة
وابتلاء لآدم وبنيه» (1).

وواضح أن ابن منبه يعلّق على ما جاء في النص القرآني، ويصوغه بشكل
أضاف فيه خلق حواء، فجعله عنصراً من مشهد تعليم الأسماء وحادثة
السجود، فربط بذلك بين ما جاء في سورة البقرة، وما جاء في سورة الحجر
وسورة ص. فقد بدأ بخلق حواء ليخرج آدم من وحشته، ثمّ علمه الأسماء،
وجعل هذا التعلم مجالاً لبيان تفوّق آدم على الملائكة، ثمّ أورد حادثة سجود
الملائكة لآدم تأكيداً لفضله عليهم، وهو ما فتح الباب لمعارضة إبليس لله،
وإقرار الحالة الدنيوية التي يعيشها الإنسان في الوجود حالة صراع الإنسان
ضد الشيطان.

يقوم تسلسل الأحداث، إذاً، على بيان منزلة آدم في السماء تهيئةً لمنزلته
في الأرض، ولذلك إطارُ الأحداث الواردة هنا هو إطار «تنصيب» آدم خليفةً
على الأرض. ولئن كان أمر التنصيب غير واضح عند ابن منبه، وهو أمرٌ يشاركه
فيه ابن إسحاق ومقاتل وابن سعد وأصحاب المتون والصحاح في القرن
الثالث، فإنّه سيغتني تدريجياً من خلال ما رأينا من علاقة إبليس بآدم وطينته،
كما يبدو ذلك عند الطبري وأبي الشيخ في القرن الرابع، والثعلبي في القرن
الخامس، وابن عساكر في بداية القرن السادس، إلى أن نصل إلى الكسائي في
أواخر القرن السادس، عندما يرسم آدم خليفةً بكل شاراته وشروطه.

(1) ابن منبه، التيجان، ص 7-8.

ويبدو أنّ اجتماع هذه الأحداث الثلاثة في إطار تنصيب آدم قائم على بيان شرعيته في أن يكون خليفة إبليس، فلئن كان إبليس من أعلم أهل السماء وأقواهم على العبادة، فإنّ حادثتي الأسماء وخلق حوّاء ترجحان كفة آدم في بيان شرعيته؛ ذلك أن حادثة الأسماء جاءت لتبيّن أنّ الملائكة، ومنهم إبليس، ليسوا أعلم أهل السماء؛ بل إنّ الله أعلم منهم، وهو الذي علّم آدم حتى جعله أعلم من الملائكة ومن إبليس. ولقد نجح آدم في الاختبار الذي وضعه الله له وللملائكة في حادثة الأسماء، وفي الاختبار الذي وضعته له الملائكة عندما سأله عن حوّاء بعد خلقها فأعطاه اسمها وبيّن سبب خلقها، أو هي التي سمّت نفسها، وبيّنت سبب خلقها، وفي كلتا الحالتين يتعلّق الأمر بعلم الكائن الجديد وزوجه وليس بعلم الملائكة. أمّا خلق حوّاء فتفصيل آخر يُخرجُ آدم من حال «الملاك» المتوحّش إلى حال الإنسان، من حال الفرد إلى حال الزوج، هذه الحال التي مهّدت للخطيئة.

ب- في الخطيئة:

مرّت حكاية «العصيان» عند أهل السّنة بمرحلتين يمثّل أولاهما ابن منبّه وابن إسحاق ومن عاصرهما من مفسري القرآن كمقاتل بن سليمان، ويمثّل الثانية الطبري ومن جاء في القرن الرابع من المفسرين والإخباريين.

«قال وهب: وإنّ الله أنزل صحيفة على آدم قال ﴿يَكَادُمْ أَشْكُرُ أَنْتَ وَزَوْجَكَ الْجَنَّةَ وَكَلَّا مِنْهَا رَعْدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ [البقرة: 35]، ونهاه عن فتنة إبليس ألا يفتنه ويطغيه، وإن إبليس أظهر لآدم عبادة الله رياءً، ثمّ طرّقه ووسوس إليه، وقال له: يا آدم أنا أحبّك وأنا لك ناصح إنّ الله لم ينزل عليك النهاية عن هذه الشجرة إلا أن لا تكون أنت وزوجك ملكين فتكونا من الخالدين في الجنّة، وأقسم بالله إنني لكما ناصح، قالت له حوّاء: يا آدم هل يحلف خلق بالله وهو كاذب لا يكون ذلك، فذكر آدم النهاية فأبى، وإن إبليس راعى أحوال آدم فلم يجده يغفل إلّا عند إفاقة من نومه، فلمّا أفاق آدم من نومه

أثاء إبليس، فقال له: كلّ من هذه الشجرة يذهب عنك ما تجد من كسل النوم ووسنه وهو رأس النهي، فمدّ يده فاكل وأكلت حواء لما رآته اكل، ثمّ ذكر النهاية آدم، فرمى بما في يده وتفل بما في فمه، وفعلت ذلك حواء، وزجر آدم إبليس عن نفسه، فقال له إبليس: إني بريء منك يا آدم عصيت الله. قال آدم: ربّ إني نسيت واستغفرني عدوي عند ساعة نومي، وذلك قول الله ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾ [طه: 115]؛ أي: لم يعزم على مضغ ما في فمه ولا حبس ما في يده»⁽¹⁾.

ويبدو إبليس في نصّ ابن منبّه فاعلاً لا معيناً له على غوايته لآدم، ويبدو نجاحه في الإيقاع بعدوّه راجعاً إلى غياب ملكة التمييز عن آدم؛ إذ استغفره ساعة نومه، فالفعل الخالص كان لإبليس، وعصيان آدم كان عن غير عزم وغير قصد. وإذا كان سبب الوقوع في حبال إبليس سيتغيّر بسرعة بفعل خبر ابن إسحاق وخبر مقاتل اللذين سيجدان صداهما عند الطبري، فإنّ موقف آدم في حادثة الخطيئة يبقى واحداً. يقول ابن إسحاق:

«حدثنا ابن حميد قال: حدثنا سلمة عن ابن إسحاق قال: حدثت أنّ أول ما ابتدأهما به من كيدِهِ إياهما أنه ناح عليهما نياحة أحزنتهما حين سمعاها، فقالا له: ما يبكيك؟ قال: أبكي عليكما تموتان فتفارقان ما أنتما فيه من النعمة والكرامة، فوقع ذلك في أنفسهما، ثمّ أتاهما فوسوس إليهما، فقال: يا آدم ﴿هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبُلُ﴾ [طه: 120] ﴿وَقَالَ مَا نَهَكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَن نَكُونَا مَلَائِكِينَ أَوْ نَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ 20 ﴿وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَنَاصِحٌ﴾ [الأعراف: 20-21]؛ أي: تكونان ملكين أو تخلدان؛ أي: إن لم تكونا ملكين في نعمة الجنة فلا تموتان...»⁽²⁾.

(1) ابن منبّه، التيجان، ص 8-9.

(2) ابن إسحاق، المبتدأ، ص 59. الطبري، التاريخ، ج 1، ص 73. التفسير، تح. الشاكرين، ج 1، ص 529.

وواضح أنَّ النياحة تقوم بوظيفة الاستفزاز لحظة النوم، فالتأثير عبر النواح والطرب، الذي هزَّ أبوي البشر الأولين، أحدث حجاباً بينهما وبين ملكة التمييز وهو عين الحجاب الذي أحدثه النوم، غير أنَّ للنواح صدى في أساطير اليهود⁽¹⁾، في حين لا نجد لاستفزاز الشيطان آدم لحظة نومه حضوراً في أساطيرهم. وقد قامت الخمر مقام النوم أو النياحة، في نصٍّ آخر مشهور ذكره ابن إسحاق:

«حدثنا ابن حميد قال: حدثنا سلمة عن محمد بن إسحاق عن يزيد بن عبد الله بن قسيط عن سعيد بن المسيب قال: سمعته يحلف بالله ما يستثنى ما أكل آدم من الشجرة وهو يعقل، ولكن حواء سقته الخمر حتى إذا سكر قادتة إليها فأكل منها»⁽²⁾.

ولا تنحصر وظيفة الخمر في هذا السياق في حجب ملكة التمييز؛ بل للمدام ها هنا وظيفة تحويل فعل آدم من الطاعة اللاإرادية لإبليس إلى طاعة فيها بعض الإرادة لحواء، وهو ما يجعلها مساعدة لإبليس دون أن يكشف النص عن كيفية وصول إبليس إلى حواء، وكيفية تحويلها إلى صفه ضد آدم. ونجد عند ابن إسحاق عاملاً آخر في برنامج إبليس ساعده على الدخول إلى «حديقة آدم»، وساعد الإخباريين على الإجابة عن سؤال كيف وصل إبليس إلى آدم وهو في الجنة، في حين أنه أطرده منها. يقول ابن إسحاق:

«عن ابن عباس قال: إن عدو الله إبليس عرض نفسه على دواب الأرض أيها تحمله حتى تدخل به الجنة حتى يكلم آدم وزوجه، فكل

(1) جينزبرغ، ص 84.

Ginzberg, The Legends of the Jews, Vol. I, p. 72.

(2) ابن إسحاق، المبتدأ، ص 62. الطبري، التاريخ، ج 1، ص 74. الشيخ الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي (شيخ الطائفة) (ت 460هـ/1068م)، التبيان في تفسير القرآن، تح. وتصحيح أحمد حبيب قصير العاملي، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، دار إحياء التراث العربي، ط 1، رمضان 1409هـ، ج 1، ص 162.

الدواب أبي ذلك عليه، حتى كلم الحية فقال لها: أمنعك من بني آدم، فأنت في ذمتي إن أنت أدخلتني الجنة، فجعلته بين نابين من أنيابها، ثم دخلت به، فكلهما من فمها، وكانت كاسية تمشي على أربع قوائم، فأعراها الله تعالى، وجعلها تمشي على بطنها⁽¹⁾.

لقد أجابت الحيّة على حرج سرديّ يمتدّ فيصبح قضيةً كلاميّة، ويتحدّد هذا الحرج في السّؤال: كيف وصل إبليس، وهو المطرود من الجنّة، إلى آدم الذي أسكنه الله الجنّة؟ والسؤال يتفرّع إلى أسئلة أهمّها كيف تحصل المعصية في الجنّة، وكيف تمتدّ يد آدم إلى ثمرة واحدة في حين أُبْحَ له كلّ ما في الجنّة...؟ ولقد كانت إجابة الحيّة، سرديّاً ورمزيّاً، مخرجاً من ذلك الحرج.

انبت رؤية القرن الثاني لخطيئة آدم على أنّها غير إراديّة قام بها آدم دون عزم منه بسبب النوم أو الطرب أو الخمر أو «خيانة» الحيّة التي كانت معه في الجنّة، فأدخلت عليه عدوّه ليضلّه. واحتلّت حواء في حكاية الخطيئة منزلةً سلبية، فهي تابعة لآدم فيما يفعله، كما عند ابن منبّه في (التيجان)، وابن إسحاق في حديث الغواية بالنياحة والطرب، أو هي تسقيه خمراً فيدفعه سكره إلى العصيان، وهو ما يجعل حواء مساعدة لإبليس دون أن يكون ذلك عن قصدٍ منها أو مشاركة في الإيقاع بزوجها. إنّ الزوج الإنساني في هذه المرحلة لا إرادة له ولا خيار، وهو ما يرفع عنه المسؤولية.

وسرعان ما تتخلّى القرون التالية عن بعض مميّزات هذه الصورة، التي نبنيتها عن الزوج الإنساني الأوّل بالاعتماد على بعض الروايات، التي كانت موجودة في القرن الثاني؛ ففي نص ينسب الطبري إلى عبد الرزاق الصنعاني، ومن ورائه ابن منبّه، نكتشف أنّ حواء قناة وَصَلَ من خلالها إبليس إلى آدم. قال الطبري في تاريخه:

(1) ابن إسحاق، المبتدأ، ص 60. الطبري، التاريخ، ج 1، ص 72. التفسير، تح. الشاكرين، ج 1، ص 530. التفسير، تح. العطار، ج 1، ص 339.

«أخبرنا معمر [كذا معمر في النسخة المعتمدة. والكلمة في طبعة أخرى عمر] بن عبد الرحمن بن مهرب قال: سمعت وهب بن منبه يقول: لما أسكن الله تعالى آدم وزوجته الجنة، ونهاه عن الشجرة، وكانت شجرة غصونها متشعب بعضها في بعض، وكان لها ثمر تأكله الملائكة لخلدهم، وهي الثمرة التي نهى الله عنها آدم وزوجته، فلما أراد إبليس أن يستزلهما دخل في جوف الحية، وكان للحية أربع قوائم كأنها بختية من أحسن دابة خلقها الله تعالى، فلما دخلت الحية الجنة خرج من جوفها إبليس، فأخذ من الشجرة التي نهى الله عنها آدم وزوجته، فجاء بها إلى حواء، فقال: انظري إلى هذه الشجرة ما أطيب ريحها وأطيب طعمها وأحسن لونها، فأخذت حواء فأكلت منها، ثم ذهبت بها إلى آدم فقالت: انظر إلى هذه الشجرة ما أطيب ريحها وأطيب طعمها وأحسن لونها، فأكل منها آدم، فبدت لهما سوأتهما، فدخل آدم في جوف الشجرة فناداه ربه: يا آدم أين أنت؟ قال: أنا هذا يا رب، قال: ألا تخرج؟ قال: أستحي منك يا رب، قال: ملعونة الأرض التي خلقت منها لعنة حتى يتحول ثمارها شوكاً. قال: ولم يكن في الجنة ولا في الأرض شجرة كانت أفضل من الطلح والسدر، ثم قال: يا حواء أنت التي غررت عبدي، فإنك لا تحملين حملاً إلا حملته كرهاً، فإذا أردت أن تضعي ما في بطنك أشرفت على الموت مراراً، وقال للحية: أنت التي دخل الملعون في بطنك حتى غر عبدي، ملعونة أنت لعنة حتى تتحول قوائمك في بطنك، ولا يكن لك رزق إلا التراب، أنت عدوة بني آدم وهم أعداؤك حيث لقيت أحداً منهم أخذت بعقبه، وحيث لقيك شدخ رأسك. قيل لو هب وما كانت الملائكة تأكل قال: يفعل الله ما يشاء»⁽¹⁾.

(1) الطبري، التاريخ، ج 1، ص 72؛ الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج 1، ص 526، التفسير، تح. العطار، ج 1، ص 235-236؛ انظر كذلك الصنعاني، تفسير الصنعاني، ج 2، ص 226-227؛ الخبر رقم 866. وقد نحتاج هنا إلى التذكير بأن عبد الرزاق =

لنصّ الطبري هذا أهميّة من زوايا عديدة لعلّ أهمّها أنّه استعادة لنصّ التوراة في أهمّ مفاصل حكاية الخطيئة، وهي استعادة تذكّر؛ إذ ينسبها إلى ابن منبّه، بنصّ ابن قتيبة الدينوري، الذي لم يكن بعيداً عن الطبري، وهو النصّ الذي نجده في كتاب (المعارف)، والذي قارن فيه بين قول التوراة وقول ابن منبّه. غير أنّ الطبري لم يُشير إلى التوراة في نصّه هذا، ولم يُشير إلى ابن قتيبة، على الرغم من أنّ التوراة كانت معروفة، ومؤلفات ابن قتيبة كانت مشهورة. وإذا قارنّا بين ما أورده الطبري وما جاء في التوراة من ناحية، وما نسبته ابن قتيبة إلى ابن منبّه من ناحية أخرى، نلاحظ تداخلاً بين القولين؛ تداخلاً فيه انسجام، وإذا الطبريّ يحتوي النصّ الكتابي، وينسبه إلى علم من أعلام التحديث والتاريخ والعلم الإسلامي، وهو ما يعني أيضاً الانتباه إلى أنّ شخصيّة ابن منبّه (وهي هنا مثال عن الشخصيات العلميّة ذات السلطان عند الطبري وأضرابه) ليست الشخصيّة التاريخيّة التي يمكن أن تُجرّح فيردّ عليها قولها، وإنّما هي شخصيّة أنموذجيّة تمثّل، بما شاع عنها من اطلاع وعلم، المصدر ذا المصادقيّة في «أسلمة» الأسطورة الدينيّة العبريّة. ونتأكّد من ذلك عندما نلاحظ التباين بين موقف ابن منبّه في (التيجان)، الذي يكاد يرفع المسؤوليّة عن الزوج الإنساني الأوّل في حادثة الخطيئة، وبين ما نرى في نصّ الطبري من تحميل ابن منبّه حواء وآدم مسؤوليّة الخطيئة، إضافة إلى تحوّل موقف حواء من عامل في صفّ آدم إلى آخر في صفّ عدوّه. وتتدعّم رؤية القرن الرابع التي تعدّ الزوج الإنساني الأوّل آثماً، وهي رؤية تماثل رؤية أهل الكتاب، من خلال رواية لأبي الشيخ. يقول:

= الصنعاني مولى حمير من اليمن، وأنه أحد الذين يُرَحَّلُ إليهم للعلم، واليمن من مواطن العلم بالكتاب المقدّس نذكر من أعلامه وهباً وأخاه هماماً وقبلهما كعب الأحبار الذي يقال إنه كان يلقي على مسامع عمر بن الخطاب أخبار الأولين، كما هي موجودة عند أهل الكتاب. انظر في هذا ابن خلكان، ج3، ص216-217؛ انظر أيضاً ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج69، ص103، والرواية عنده منسوبة إلى وهب بن منبّه.

«لما أسكن الله تعالى آدم وحواء الجنة خرج آدم يطوف في الجنة، فاغتنم إبليس غيبته، فأقبل حتى بلغ المكان الذي فيه حواء، فصفر بقصبة معه صغيراً أسمع حواء، وبينها وبينه سبعون قبة بعضها في جوف بعض، فأشرفت حواء عليه فجعل يصفر صغيراً لم يسمع السامعون بمثله من اللذة والشهوة، حتى ما بقي من حواء عضو مع آخر إلا تخلج، فقالت له حواء: أنشدك بالله لما أقصرت عني، فإنك قد أهلكتنى فنزع القصبة، ثم قلبها فصفر صغيراً آخر فجاء من البكاء والنوح والحزن بشيء لم يسمع السامعون بمثله حتى قطع فؤادها بالحزن والبكاء، فقالت: أنشدك بالله لما قصرت عني ففعل، فقالت له حواء: ما هذا الذي جئت به؟ أخذتني بأمر الفرح وأخذتني بأمر الحزن. قال: ذكرت منزلكما من الجنة وكرامة الله إياكما ففرحت لكما لمكانكما، وذكرت أنكما تخرجان منها فبكيت لكما وحزنت عليكما ألم يقل لكما ربكما: متى ما تأكلان من هذه الشجرة تموتان وتخرجان منها؟ انظري يا حواء إلي فإذا أكلتها فإن أنا مت أو تغير من خلقي شيء فلا تأكلي منها أقسم لكما بالله ما نهاكما ربكما عن أكل هذه الشجرة إلا لكيما تخلقان كخلقه ولا تخلدان في الجنة، وأقسم بالله إنني لكما لمن الناصحين، فانطلق إبليس لعنه الله تعالى حتى تناول من تلك الشجرة وأكل منها فجعل يقول: يا حواء، هل تغير من خلقي شيء أو هل مت؟ قد أخبرتك ما أخبرتك، ثم أدبر منطلقاً. وأدبر آدم ﷺ من مكانه الذي يطوف به من الجنة فوجدها منكبة على وجهها حزينة، فقال لها آدم: ما شأنك؟ قالت: أتاني الناصح المشفق فقال آدم ﷺ: ويحك لعله إبليس الذي حذرنا الله تعالى منه. قالت: يا آدم والله لقد مضى إلى الشجرة فأكل منها وأنا أنظر فما مات ولا تغير من جسده شيء، فلم تزل به تدليه الغرور حتى مضى آدم وحواء إلى الشجرة فأهوى بيده إلى الثمرة ليأخذها، فناداه جميع شجر الجنة: يا آدم لا تأكل منها، فإنك إذا أكلتها تخرج منها، فعزم آدم على المعصية، وأخذ يتناول من

الشجرة، فجعلت الشجرة تتناول، ثم جعل يمد يده ليأخذها، فلما وضع يده على الشجرة اشتدت، فلما رأى الله ﷻ منه العزم على المعصية أخذها فأكل منها، وناول حواء فأكلت، فسقط عنهما لباس الجمال الذي كان عليهما من الجنة وبدت لهما سوءاتهما، فابتدرا يستكنان بورق الجنة يخصفان عليهما من ورق الجنة ويعلم الله ينظر إليهما، فأقبل الرب تبارك وتعالى فقال: «يا آدم، أين أنت؟ اخرج» فقال: يا رب أنا ذا أستحي أخرج إليك. قال: «فلعلك أكلت من الشجرة التي نهيت عنها؟». قال: يا رب هذه التي جعلتها معي أغوتني. قال: فمني تخبئ يا آدم؟ ألم تعلم أن كل شيء لي باد وأنه لا يخفى علي شيء في ظلمة ليل ولا نهار؟ فبعث الله ﷻ إليهما ملائكة يدفعون في رقابهما حتى أخرجهما من الجنة فوقعا عريانين، وإبليس، لعنه الله تعالى، معهما بين يدي الله ﷻ، فعند ذلك قضى الله ﷻ عليهما وعلى إبليس ما قضى، وعند ذلك أهبط إبليس معهما، فلتقى آدم من ربه كلمات، فتاب عليه فأهبطوا جميعاً⁽¹⁾.

تكمّن أهميّة نص أبي الشيخ في أنّه يواصل ما جاء عن الطبري من ناحية، ويدعم مسار استقلاليّة النص الأسطوري السنّي عن الأسطورة اليهوديّة من ناحية أخرى. فلقد حافظ أبو الشيخ على نسبة الخبر إلى أساطين الرواة المسلمين، فجعل ما جاء عن أساطير اليهود جزءاً من الخبر الإسلامي، وسعى من خلال تمثّلها إلى إغنائها بما يكاد يخرجها عن ثوبها اليهودي. فمن عناصر الأسطورة اليهوديّة في نصّ أبي الشيخ سعي الحية بالغواية، والتوجّه بها إلى حواء دون آدم؛ لأنها مقتله وضعفه⁽²⁾، وجعل شجرة الخطيئة شجرة للخلد وللقدرة على الخلق، فإذا أكلها آدم وحواء تحوّلوا إلى شبيهين لله في قدرته على الخلق، وهو

(1) أبو الشيخ، العظمة، ج 5، ص 1573-1576.

(2) الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج 1، ص 529. التفسير، تح. العطار، ج 1، ص 237. التاريخ، ج 1، ص 73. ابن الجوزي، المنتظم، ج 1، ص 205. ابن الأثير، الكامل، ج 1، ص 30.

ما دعا الربّ إلى طردهما من الجنة حتى لا يأكلا من شجرة الحياة فيصبحا بذلك مثله، وما عزمُ آدم على المعصية وإصراره عليها وعراؤه وزوجه بعدها واختفاؤه عن الله وحواره معه بعد الاختفاء وإعلامه بأنّ آدم وزوجه لا يمكنهما الاختباء عن الله في الجنة... إلا عناصر من الأساطير اليهودية سواء عبّرت عنها التوراة أم وردت في أساطير بني يعقوب. غير أنّ أبا الشيخ يدرج في صلب هذه العناصر وفي انسجام معها أطرافاً جديدة في الحكاية مثل: نسبة الفعل إلى إبليس، وجعل الحية ضحية له ممّا يفصلها عنه، ومثل: جعل مبدأ غواية حواء خروجها من مكان استتارها، وهو خروج يحمل دلالة خلقها من جديد بعد أن كان خروجها من جنب آدم؛ خلقها الأول، ولئن كان خلقها الأول جسدياً، فإنّ خلقها الثاني «نفسيّ» به عرفت الطرب والحزن، ومثل: تدخل أشجار الجنة، ومحاولة شجرة الخطيئة أن تعرقل سعي آدم إلى المعصية.

ونلاحظ، عند النظر في منزلة الزوج الإنساني الأول وعلاقته بموضوع المعصية، أنّ مسؤولية آدم أعمق من مسؤولية حواء، فالمرأة واقعة تحت سلطان الطرب، فرحاً وحزناً، ثمّ تحت سلطان الحسّ والمشاهدة، وهو ما يدفعها إلى تصديق إبليس. أمّا آدم فإنّه لم يجد ما وجدته حواء ولم يطرقه طارق إبليس؛ بل إنّه ليعلم أن عدوّه هو الذي يسعى إلى الإيقاع به، وعلى الرغم من ذلك كان إصراره على العصيان قوياً ثابتاً، على الرغم من تذكير نعيم الجنة إيّاه بنتائج المعصية، وتناول شجرة الامتحان حتى لا يصل إلى ثمرتها. ولم تكن حواء إلا تابعة لآدم في أكل الثمرة، وهذا يعني أن آدم بإصراره على المعصية أخرج حواء من الجنة.

بين ما قبل الطبري وما بعده خطّان يحكمان حكاية الخطيئة في مدوّنة أهل السنّة أولهما منقطع وثانيهما موصول؛ فالمنقطع أنّ آدم في القرن الثاني مسلوب الإرادة مغلوب على أمره أشبه ما يكون بالمسحور الذي يُجرّ إلى قدره جرّاً، في حين أنّه في ما وصل إلى القرن الرابع، ممّا نجده خصوصاً عند الطبري، من مروياتٍ منسوبة إلى الصنعاني وابن عباس وناس من صحابة

النبي، حريص على المعصية لا يسمع في رده عنها نصيحة، ولا يرتدّ دونها عاجزاً مقهوراً. أمّا الموصول فموقف حواء التي بدت في القرن الثاني تابعة لآدم تأكل من الثمرة لأنها رآته يأكل منها، وتطيعه إذ يمدّ لها من الثمرة فتأخذها عنه، ولئن حرّضته فهو تحريض لا يتجاوز الدعوى التي تلقى استجابة سريعة.

ولئن توزّعت مسؤولية الهبوط إلى الأرض بين آدم وحواء والحية وإبليس، فإن مسؤولية سنّ القتل وتشويه الكثير ممّا في الأرض من جمال يعود إلى قابيل عندما قتل أخاه هابيل.

ج- قابيل وهابيل :

لم تخرج حكاية قابيل وهابيل عمّا جاء في القرآن، الذي لم يتعدّد بدوره ما جاء في التوراة. وأقدم النصوص التي وصلت إلينا عن ابني آدم نصّ ابن منبّه، وفيه نجد مضمون الحكاية العام الذي سيستقرّ في المدونة السنية مع تنويعات لا تلمس بنية الحكاية. يقول ابن منبّه :

«وكانت حواء تحمل في كلّ عام فتلد في كلّ بطن غلاماً وجاريةً، فنزل جبريل على آدم، فأمره أن يزوّج الغلام من البطن الأوّل الجارية من البطن الآخر، ويزوّج أيضاً الغلام من البطن الأخير الجارية من البطن الأوّل، ثمّ أمر الله تعالى آدم بالسّير إلى البلد المقدس، فأراه جبريل كيف يبني بيت المقدس، فبنى بيت المقدس ونسك فيه وقبلته منه المسجد الحرام... قال وهب: وإنه لما أتى وقت الحجّ نزل جبريل على آدم فقال: السلام يقرئك السلام يا أبا محمد، ويقول لك أنا الأوّل قبل كلّ شيء والآخر بعد كلّ شيء، حكمت عليك بالموت وعلى زوجك وعلى ولدك إلى يوم الدين... ثمّ سار آدم إلى الحجّ. وإن هابيل وقابيل قربا قرباناً فتقبّل من هابيل ولم يتقبّل قربان قابيل، فقال له قابيل: قربت قربانك وأخرت قرباني، لأقتلنك. قال له هابيل: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ (27) لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا

بِأَسْطِرْ يَدِي إِلَيْكَ لِأَقْتُلُكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٧﴾ [المائدة: 28-27].

قال وهب: قال ابن عباس: كانت منافستهما على أخت قابيل التي ولدت معه في بطن، وكانت جميلة، فطلب هابيل أن يتزوجها، وقال له قابيل: أنا أتزوجها، فقال له هابيل: لن تحلّ لك، قال له قابيل: أقرب معك قرباناً، فمن أكلت النار قربانه تزوجها، فقرباً فأكلت النار قربان هابيل، فبقي قربان قابيل، فحسد هابيل عليها، ونقر عليه فقتله... قال وهب: قال ابن عباس: قتل قابيل هابيل بحجر هشّم به رأسه، وقال جبير بن مطعم: قتله بقدم كانت عنده، وكان يبني بها البيت.

وقال وهب: فلما رآه ميتاً حين قتله أقبل عليه يدعو وينادي يا هابيل يا هابيل، فلما لم يجبه أقبل عليه يقلّبه ليتحرّك، فلما رآه ميتاً لا يتحرّك ولا يحير جواباً ولا ينظر ندم وأدركه الخوف وعلم أنّه الموت، ودخلته وحشة الموت، وعلم أنّه عصى الله، فطلب الحيلة له فلم يدر ما يفعل فيه، وضاعت عليه الأرض، فبعث الله غرابين فاقتتلا فقتل أحدهما صاحبه، فلما مات بحث الغراب الحيّ حتى خدّ في الأرض أخذوداً، ثمّ جرّ إليه الغراب القتيل فألقاه في الأخدود، فقال: هذا الغراب علم ما يعمل بأخيه فما لي لا أؤاري سوءة أخي هكذا، فلما حفر ليواريه أتت حواء لتطلبهما لما غابا عنها فوجدته قد حفر له قبراً ووجدت هابيل قتيلاً، فحملته وسارت به إلى آدم، وقالت له: يا آدم هذا هابيل أكلّمه فلا يكلمني ولا ينظر ولا يتحرّك. قال: ما باله؟ قال له قابيل: أنا فعلت به هذا. قال له آدم: اذهب عني قد عصيت الله، إيّاك أن تلقاني، فذهب فلم يلقَ آدم بعدها، وقال آدم لحواء: هذا الموت الذي أعلمتك به تزوّدي منه، فإنّك لن تريه إلى يوم الدين يرجع إلى الأرض التي خلقنا منها، فلما أيقنت بفراقه وأنّها لا تراه أبداً عظمت عليها المصيبة، ورفعت يديها إلى رأسها وصاحت، فمن أجل ذلك صار كل امرأة على الدنيا إذا أصابتها مصيبة تأدّت بيدها على رأسها وصاحت كفعل حواء، فلما بكّت حواء قال لها آدم: مذ خلق الموت في الدنيا لم

تجفّ لعاقل فيها عين، ولا تجفّ لأهلها عين يبكون ويبكى عليهم
حتى يتفارقوا ونفارقهم، يا حواء ذهب الأمل وحلّ الأجل، فمن قدّم
خيراً وجده ومن قدّم شراً وجده، وأنشأ يقول يرثي هابيل...»⁽¹⁾.

ويتميّز هذا النص بتأطير حكاية قابيل وهابيل في إطار العقوبة التي نزلت
على الإنسان بسبب خطيئة آدم وهي الموت، ويظهر ذلك، من جهة أولى، في
خطابها السردى إذ بدأت ببيان كيفية وجود الأبناء، ثم عرّجت على بيان
الحكم بالموت على الإنسان، وانتهت بتأمّلات آدم في الموت وما على
الإنسان تجاهه من مسؤوليّة، ومن جهة ثانية، في تفاعلات رموزها، وهي
أساساً بيتا الحجّ والنار والغرابان وحمل حواء الأمّ ابنها إلى أبيه لينظر في
أمره؛ ذلك أنّ الحجّ عودة إلى الأصل، سواء كان ترابياً أم سماوياً، حجا
للمكان بترابه وتضاريسه، أم حجاً لبيت الله الحرام، وما بناء البيت المقدّس
إلا تهيئة لهذه العودة، أمّا النار فلسان من السماء يأخذ من الأرض ما صلح
ويترك على الأرض ما فسد، فهي تستعيد ما يجانس السماء إلى السماء،
وتترك ما يجانس الأرض في الأرض، والغرابان اللذان انبثقا من عالم
المجهول ليسا إلا رمزين للغامض المبهم من ناحية وللموت والخراب من
ناحية أخرى، جاءا يعلمّان الإنسان بعض طقوس الموت وهي الدفن، أمّا
حمل الأمّ ابنها فبيّن أن الأمّ ليست إلا الأرض؛ الأمّ الأولى تعود بولدها،
بعد حمّله (في معنى الرفع وفي معنى الحمل في بطنها)، إلى أبيه الأصل
الثاني الذي يمتدّ إليه الحجّ ويمتدّ إليه الموت، وهو السماء أو الله.

ولعلّ هذا الإطار هو الذي أضعف حضور رواية ابن عباس، التي بدت
كأنها النشاز في مسار حكاية ابن منبّه، غير أنّه ضعف فتح الباب على أسئلة
منها: لماذا قبل قربان هابيل ولم يقبل قربان قابيل؟ وما هي الدوافع لقتل أخّ

(1) ابن منبّه، التيجان، ص 14-17. ولابن منبّه رواية أخرى لحكاية قابيل وهابيل هي
أقرب إلى تأويل القصّة المعروفة من أن تكون رواية لما جاء في النصّ الديني.
وسنهتمّ بها عند النظر في المدونة الإماميّة. ابن منبّه، التيجان، ص 18.

أخاه، وهما ابنا صفوة الخلق ونبيّ الله الأوّل؟ وأيّ عقوبة أنزلت على قابيل وكيف تقبّلها؟ وما هو مصيره؟

وغير بعيد عن ابن منبّه، نجد إجابة مقاتل الذي يستعيد ما ورد عن ابن عباس، ويضيف إليه ما يجيب عن الأسئلة الكامنة في نص ابن منبّه. يقول مقاتل:

«قال آدم، عليه السلام: قريبا قرباناً... فعمد قابيل، وكان صاحب زرع، فقرب أخبث زرعه البر المأكول فيه الزوان، وكان هابيل صاحب ماشية، فعمد فقرب خير غنمه مع زبد ولبن، ثمّ وضعا القربان على الجبل، وقاما يدعوان الله تعالى، فنزلت نار من السماء، فأكلت قربان هابيل، وتركت قربان قابيل، فحسده قابيل، فقال لهابيل: لأقتلك، قال هابيل: يا أخي، لا تلتطخ يدك بدم بريء، فترتكب أمراً عظيماً، إنما طلبت رضا والدي ورضاك، فلا تفعل، فإنّك إن فعلت أخذك الله بقتلك إياي بغير ذنب ولا جرم، فتعيش في الدنيا أيام حياتك في شقوة ومخافة في الأرض، حتى تكون من الخوف والحزن أدقّ من شعر رأسك، ويجعلك إلهي ملعوناً. فلم يزل يحاوره حتى انتصف النهار، وكان في آخر مقالة هابيل لقابيل: إن أنت قتلتني كنت أول من كتب عليه الشقاء، وأول من يساق إلى النار من ذرية والدي، وكنت أنا أول شهيد يدخل الجنة، فغضب قابيل، فقال: لا عشت في الدنيا، ويقال: قد تقبل قربانه ولم يتقبل قرباني، فقال له هابيل: فتشقى آخر الأبد، فغضب عند ذلك قابيل، فقتله بحجر دق رأسه، وذلك بأرض الهند عشية، وآدم، عليه السلام، بمكة فلما قتله عشية من آخر النهار، لم يدر ما يصنع، وندم ولم يكن يومئذٍ على الأرض بناء ولا قبر، فحمله على عاتقه، فإذا أعشى وضعه بين يديه، ثم ينظر إليه ويبكى ساعة، ثم يحمله، ففعل ذلك ثلاثة أيام.

فلما كان في الليلة الثالثة، بعث الله غرابين يقتتلان... فسوى [قابيل] عليه [هابيل] تراب الحفيرة كما فعل الغراب بصاحبه، فلما

دفنه ألقى الله ﷻ عليه الخوف، يعني على قابيل؛ لأنه أول من أخاف، فانطلق هارباً، فنودي من السماء: يا قابيل، أين أخوك هابيل؟ قال: أو رقيباً كنت عليه؟ ليذهب حيث شاء، قال المنادي: أما تدري أين هو؟ قال: لا، قال المنادي: إن لسانك وقلبك ويديك ورجليك وجميع جسدك يشهدون عليك أنك قتلتَه ظلماً، فلما أنكر شهدت عليه جوارحه، فقال المنادي: أين تنجو من ربك؟ إن إلهي يقول: إنك ملعون بكل أرض، وخائف ممن يستقبلك، ولا خير فيك ولا في ذريتك.

فانطلق جائعاً، حتى أتى ساحل البحر، فجعل يأخذ الطير، فيضرب بها الجبل، فيقتلها ويأكلها، فمن أجل ذلك حرم الله الموقوذة، وكانت الدواب، والطير، والسباع، لا يخاف بعضها من بعض، حتى قتل قابيل هابيل، فلحقت الطير بالسماء، والوحش بالبرية والجبال، ولحقت السباع بالغياض، وكانت قبل ذلك تستأنس إلى آدم، ﷺ، وتأتيه، وغضبت الأرض على الكفار من يومئذ... وبعث الله ﷻ ملكاً إلى قابيل فعلق رجله، وجعل عليه ثلاث سرادقات من نار، كلما دار دارت السرادقات معه، فمكث بذلك حيناً، ثم حل عنه⁽¹⁾.

حدّد القرن الثاني حكاية قابيل وهابيل بأنّهما أخوان لكل واحدٍ منهما حرفة، قتل أحدهما الآخر بسبب جمال امرأة، أو بسبب أنّها من ولادة الجنة⁽²⁾. وكان موقف القاتل الندم على فعله، والعجز عن الرجوع فيه، وتحمل مسؤوليته سواء نزل عليه العقاب نزولاً طبيعياً عفويّاً بأن أحسّ بوحشة الموت (ابن منبّه) أم كان لعنة صَبَّها آدم على ولده، أو أنزلها الله على عبده (مقاتل) يكون بمقتضاها خائفاً في الأرض جائعاً ممّا دفعه إلى البحر، الموطن الذي استقرّ فيه إبليس بعد طرده من السماء، ثمّ عوقب بتعليقه على النار، وحلّ عنه بعد ذلك.

(1) مقاتل، التفسير، ج 1، ص 294-296.

(2) ابن إسحاق، المبتدأ، ص 66.

وورث القرن الرابع الأسئلة التي غذت الإضافات التي زِيدت على نصِّي ابن منبّه ورواية ابن عباس. يقول الطبري في تفسيره: «واختلف أهل العلم في سبب تقريب ابني آدم القربان، وسبب قَبُول الله ﷻ ما تقبل منه، ومَنْ اللذان قَرَّبَا؟»⁽¹⁾، فسبب تقريب القربان أَنَّ الله أمرهما بذلك دون بيان علّة الأمر⁽²⁾، أو طاعة لأمر أبيهما في من اختارها لكل واحد منهما زوجة⁽³⁾.

وتأخذ الحكاية عند الطبري في نصّ يرويه عن ابن عباس وابن مسعود وناس من أصحاب النبي، بعد خبر عن ابن إسحاق عن أهل الكتاب، منحى آخر يكون فيه قابيل خائناً للأمانة عاصياً أمر أبيه؛ فقد أمر الله آدم بالحجّ، فسأل السماء أن تحفظ ولديه بالأمانة فأبت، وكذا أبت الأرض والجبال، وقبل قابيل الأمانة، وكان يفترخ بها على أخيه، ويقول: «وأنا أكبر منك، وأنا وصيُّ والدي»⁽⁴⁾.

ويعطي كلام قابيل لأخيه الحكاية بعداً سياسياً دينياً، فيصبح قابيل رمزَ صاحب الأمر والسلطان الذي يستهينُ بما توجه عليه رعايته وحفظه للأمانة، ويصبح هابيل رمزَ المطيع لأمر والده وربّه؛ بل إنّ موقف قابيل شديد الشبه بموقف إبليس عند خلق آدم، وربّما لهذا السبب سيُقرن قابيل بإبليس في جهنّم⁽⁵⁾، ولعلّه لهذا السبب كذلك كان سبب القربان المنافسة بين طرفين ذوي مكانة عند أبيهما يقول الطبري:

«فبينما ابنا آدم قاعدان إذ قالا "لو قربنا قرباناً!" وكان الرجل إذا قرب قرباناً فرضيه الله جل وعزّ، أرسل إليه ناراً فأكلته. وإن لم يكن رضيّه الله، حَبَّت النار. فقربا قرباناً، وكان أحدهما راعياً، وكان

(1) الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج 10، ص 202، تح. العطار، ج 6، ص 186.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، تح. الشاكرين، ج 10، ص 205، تح. العطار، ج 6، ص 188.

(4) المصدر نفسه، تح. الشاكرين، ج 10، ص 206، تح. العطار، ج 6، ص 189.

(5) الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج 21، ص 462، تح. العطار، ج 24، ص 113.

الآخر حرّاًثاً، وإنّ صاحب الغنم قرب خير غنمه وأسمنّها، وقرب الآخر بعض زرعهِ. فجاءت النار فنزلت بينهما، فأكلت الشاة وتركت الزرع، وإن ابن آدم قال لأخيه: أتمشي في الناس وقد علموا أنك قرّبت قرباناً فتقبّل منك، وردّ عليّ؟ فلا والله لا تنظر الناس إليّ وإليك وأنت خير مني!! فقال: لأقتلنك! فقال له أخوه: ما ذنبي؟ إنما يتقبل الله من المتقين»⁽¹⁾.

تتمثّل الإضافة الأساسيّة، التي أضافها القرن الرابع إلى قصّة قابيل وهابيل، في تأطيرها تأطيراً مخالفاً لما رأيناه عند ابن منبّه؛ فإطار الحكاية في القرن الرابع إطار سياسيّ يجانس ما قامت عليه حكاية آدم من بعد سياسي جعل خلق آدم من أجل استخلافه في الأرض، وعزل إبليس، ولذلك قام بين حكاية آدم وحكاية ولده تماثلٌ بنيويّ يتحدّد في العلاقة الموجودة بين آدم/إبليس من جهة، وقابيل/هابيل من جهة أخرى، ولقد كانت نتيجة التقابل بين كل ثنائيّة الموت، فحكّم على آدم بالموت والحرمان من الجنّة، وحكّم على هابيل بالموت والحرمان من اللذة.

د- عصر التدوين وروافد حكاية آدم السنّية:

«يجب علينا أن نتساءل، عند كلّ كاتب أو مصنف في هذا العصر (ق 2 هـ)، عن أصله والأمة التي ينتسب إليها»
(كارل بروكلمان)⁽²⁾.

ليست المرحلة الأولى لأسطورة آدم السنّية مرحلة نشأة وتكوّن بقدر ما هي مرحلة حضور وسعي إلى تميّز، وذلك لأنّ لهذه الأسطورة جذوراً عميقة في التاريخ القديم كما رأينا. ولقد استند هذا الحضور والتميّز إلى مشارب ثقافية ثلاثة كان لها الدور الأكبر في إنتاجها من ناحية، وفي توجيه تطوّرهما

(1) المصدر نفسه، تح. الشاكرين، ج 10، ص 204، تح. العطار، ج 6، ص 187.

(2) بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، دار المعارف، القاهرة، ط 5، ج 2، ص 8.

من ناحية أخرى، ولا سيما أنّها قد اندرجت في مسار حبكة هي تدوين العلم وتبويبه، الذي لا يمثل الإطار الثقافي الذي اندرجت فيه، ولا الأساس الذي يمكن من فهم توجهها وامتدادها فحسب؛ بل إنّه يعمل على تحديد مختلف أوجه حضورها عبر التاريخ الثقافي الإسلامي، وهو ما سنرى علاماته في كامل مراحل الحكاية الأولى والثانية والثالثة.

لم تكن عملية التدوين مجرد جمع للعلم المبعثر بين صدور العلماء والحقاظ والصحف؛ بل كانت «إعادة بناء ماضي الإنسانية وتاريخ العالم والكون، وذلك في صلب عملية كان توجهها الأساسي إعادة بناء "الماضي الجاهلي" بالشكل الذي يستجيب لمتطلبات "الحاضر الإسلامي"»⁽¹⁾. وعلى هذا، فالتدوين إعادة نظر إلى كلّ الموروث الذي يتحرّك في الفضاء الثقافي الشفوي الذي تعيش فيه الثقافة العربيّة الإسلامية، وهو فضاء متنوّعٌ روافدُهُ ثريّةٌ إضافاتُهُ ومميّزاتُهُ.

وسنحتاج هنا إلى أن ننظر في نصّ شهير للذهبي يذكر لنا عمليّة التدوين. يقول أبو عبد الله: «وفي هذا العصر شرع علماء الإسلام في تدوين الحديث والفقهِ والتفسير، فصنّف ابن جريج⁽²⁾ التصانيف بمكة، وصنف سعيد بن أبي عروبة⁽³⁾،

- (1) الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، ص 59. انظر أيضاً: عجينة، محمد، حفريات في الأدب والأساطير، دار المعرفة للنشر، ط 1، 2006م، ص 80-81.
- (2) هو أبو الوليد وأبو خالد عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج (80-150هـ/699-767م)، فقيه الحرم المكي. كان إمام أهل الحجاز في عصره. وهو أول من صنف التصانيف في العلم بمكة. رومي الأصل، من موالى قريش. مكي المولد والوفاة. قال الذهبي: كان ثبّاءً، لكنّه يدلّس. الزركلي، الأعلام، ج 4، ص 160.
- (3) هو أبو النضر سعيد ابن أبي عروبة مهران، العدوي بالولاء، البصري، (ت 156هـ/773م). حافظ للحديث، لم يكن في زمانه أحفظ منه. قال عنه الذهبي: إمام أهل البصرة في زمانه، ورُمي بالقدر. اختلط في آخر عمره، ومات في عشر الثمانين. انظر الزركلي، الأعلام، ج 3، ص 98.

وحماّد بن سلمة⁽¹⁾، وغيرهما بالبصرة، وصنّف الأوزاعي⁽²⁾ بالشام، وصنّف مالك الموطأ بالمدينة، وصنّف ابن إسحاق⁽³⁾ المغازي، وصنّف معمر⁽⁴⁾ باليمن، وصنّف أبو حنيفة وغيره الفقه والرأي بالكوفة، وصنّف سفيان الثوري⁽⁵⁾ كتاب الجامع، ثمّ بعد يسير صنّف هشيم كتبه⁽⁶⁾، وصنّف الليث⁽⁷⁾ بمصر، وابن

(1) أبو سلمة، حماد بن سلمة بن دينار البصري الربعي بالولاء (ت 167هـ/784م)، مفتي البصرة، وأحد رجال الحديث، ومن النحاة. كان حافظاً ثقةً مأموناً، إلا أنه لما كبر ساء حفظه فتركه البخاري. ونقل الذهبي: كان حماد إماماً في العربية، فقيهاً، فصيحاً مفوهاً، شديداً على المبتدعة، له تأليف. الزركلي، الأعلام، ج 2، ص 272.

(2) أبو عمرو، عبد الرحمن بن عمرو بن يحمّد الأوزاعي (88-157هـ/707-774م)، من قبيلة الأوزاع، إمام الديار الشامية في الفقه والزهد، وأحد الكتاب المترسلين. وُلِدَ في بعلبك، ونشأ في البقاع، وسكن بيروت وتوفي بها. وعُرض عليه القضاء فامتنع. الزركلي، الأعلام، ج 3، ص 320.

(3) هو محمد بن إسحاق بن يسار المطلبلي بالولاء، المدني (151هـ/768م)، من أقدم مؤرخي العرب، من أهل المدينة. وكان قدرياً، ومن حفاظ الحديث. وسكن بغداد فمات فيها، ودُفِنَ بمقبرة الخيزران أم الرشيد. الزركلي، الأعلام، ج 6، ص 28.

(4) أبو عمرو معمر بن راشد بن أبي عمرو الأزدي الحداني بالولاء. فقيه، حافظ للحديث، متقن، ثقة. من أهل البصرة. وُلِدَ واشتهر فيها. وسكن اليمن ثم استقر فيها. وهو عند مؤرخي رجال الحديث: أول من صنّف باليمن. الزركلي، الأعلام، ج 7، ص 272. بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج 3، ص 152.

(5) أبو عبد الله، سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، من بني ثور بن عبد مناة، من مضر (97-161هـ/716-778م)، أمير المؤمنين في الحديث. كان سيّد أهل زمانه في علوم الدين والتقوى. وُلِدَ ونشأ في الكوفة، وراوده المنصور العباسي على أن يلي الحكم، فأبى. وخرج من الكوفة (سنة 144هـ) فسكن مكة والمدينة. ثمّ طلبه المهدي، فتوارى. وانتقل إلى البصرة فمات فيها مستخفياً. الزركلي، الأعلام، ج 3، ص 104.

(6) أبو معاوية، هشيم بن بشير بن أبي خازم قاسم بن دينار السلمي، الواسطي، (104-183هـ/722-799م)، نزيل بغداد. مفسّر من ثقات المحدثين. قيل: أصله من بخاري. كان محدّث بغداد. ولزمه الإمام ابن حنبل أربع سنين. وكان ممن خرج مع إبراهيم بن عبد الله الطالبي بواسط، الذي قاد انتفاضة الزيدية ضد المنصور العباسي، له غير التفسير كتاب «السنن» في الفقه، و«المغازي». انظر: الزركلي، الأعلام، ج 8، ص 89.

لهيعة⁽¹⁾، ثم ابن المبارك⁽²⁾، وأبو يوسف⁽³⁾، وابن وهب⁽⁴⁾. وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودُوِّنت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس. وقبل هذا العصر كان

= (7) هو أبو الحارث، الليث بن سعد عبد الرحمن الفهمي بالولاء، (94-175هـ/713-791م)، إمام أهل مصر في عصره، حديثاً وفقهاً. قال ابن تغري بردي: «كان كبير الديار المصرية ورئيسها وأمير من بها في عصره، بحيث إن القاضي والنائب من تحت أمره ومشورته». أصله من خراسان، ومولده في قلقشندة، ووفاته في القاهرة. وقال الإمام الشافعي: الليث أفقه من مالك، إلا أن أصحابه لم يقوموا به. أخباره كثيرة، وله تصانيف. الزركلي، الأعلام، ج 5، ص 248.

(1) أبو عبد الرحمن، عبد الله بن لهيعة بن فرعان الحضرمي المصري (97-174هـ/715-790م)، قاضي الديار المصرية وعالمها ومحدثها في عصره. قال الإمام أحمد بن حنبل: ما كان محدث مصر إلا ابن لهيعة. ولي قضاء مصر للمنصور العباسي سنة 154 هـ، فأجرى عليه 30 ديناراً كل شهر، فأقام عشر سنين. وصرف سنة 164 هـ. واحترقت داره وكتبه سنة 170 هـ. قال الذهبي: كان ابن لهيعة من الكتاب للحديث والجماعين للعلم والرحالين فيه. توفي بالقاهرة. انظر الزركلي، الأعلام، ج 4، ص 115.

(2) هو أبو عبد الرحمن، عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي بالولاء، التميمي، المروزي الحافظ (118-181هـ/736-797م)، شيخ الإسلام، المجاهد التاجر، صاحب التصانيف والرحلات. كان من سكان خراسان. انظر: الزركلي، الأعلام، ج 4، ص 115. بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج 3، ص 153-154.

(3) أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي (113-182هـ/731-798م)، صاحب الإمام أبي حنيفة وتلميذه، وأول من نشر مذهبه. كان فقيهاً علامة، من حفاظ الحديث. ولد بالكوفة. وتفقه بالحديث والرواية. ولي القضاء ببغداد أيام المهدي والهادي والرشيد. ومات في خلافته، ببغداد، وهو على القضاء. وكان واسع العلم بالتفسير والمغازي وأيام العرب. الزركلي، الأعلام، ج 8، ص 193.

(4) أبو محمد، عبد الله بن وهب بن مسلم الفهري بالولاء، المصري (125-197هـ/743-813م)، فقيه من الأئمة، من أصحاب الإمام مالك. جمع بين الفقه والحديث والعبادة. له كتب، منها (الجامع) في الحديث، وهو في مجلدين، والموطأ في الحديث، وهو كتابان كبير وصغير. وكان حافظاً ثقةً مجتهداً. عرض عليه القضاء فخبأ نفسه ولزم منزله. مولده ووفاته بمصر. الزركلي، الأعلام، ج 4، ص 144.

سائر الأئمة يتكلّمون عن حفظهم، أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتّبة. فسهل، والله الحمد، تناول العلم، وأخذ الحفظ يتناقص، فله الأمر كله»⁽¹⁾.

يورد الذهبي في نصّه التوزّع الجغرافي لعملية تدوين العلم والعلوم التي اشتملت عليها، فيشير إلى حواضر هي: مكّة والبصرة والشام والمدينة واليمن والكوفة ومصر وبغداد وخراسان، وإلى العلوم التي اشتمل عليها التدوين، وهي: الحديث والفقه والتفسير. ويمكن إيراد ملاحظتين نستقيهما من النظر في المجال الجغرافي، والمجال العلمي.

1- ارتبطت عملية التدوين والتبويب بالإرادة السياسيّة، ووقعت تحت إشرافها. يُفهم هذا من الأخبار العديدة التي كانت تحثّ بعض هؤلاء العلماء الذين ذكرهم الذهبي على الكتابة وتدوين العلم. فعملية التدوين موقف سياسيّ فكريّ يعبر عن حاجة عاشها بعض الأطراف لجمع ما هو مشّت من الأخبار والعلوم؛ لأنّها تساهم في استقرارها السياسيّ سواء كانت في الحكم أم كانت في المعارضة⁽²⁾. غير أنّ نصّ الذهبي يسكت عمّا كان خارج الدائرة السياسيّة التي تمثّلها الخلافة العبّاسيّة، ولا يبرز ذلك في سكوته عن عملية التدوين الشيعيّة فحسب؛ بل اشتمل سكوته على مؤلّفات سبقت عملية

(1) الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت 748هـ/ 1347م)، تاريخ الإسلام، تح. د. عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط 1، 1407هـ-1987م، ج 9، ص 13. انظر أيضاً: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تاريخ الخلفاء، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، ط 1، 1371هـ/ 1952م، ج 1، ص 261.

(2) على الرغم من أنّ الحديث عن المعارضة السياسيّة هنا مبكّر، يوجِب ما عاشه بعض أعلام حركة التدوين (شأن ما حدث لسفيان الثوري، وابن منبه، وهشيم الواسطي؛ بل ومالك بن أنس...) من علاقات متوترة مع السلطة المركزيّة الانتباه إلى هذا المعطى أثناء النظر إلى مسألة التدوين أو انتقال الثقافة العربيّة الإسلاميّة من الشفوي إلى المكتوب.

التدوين ذاتها⁽¹⁾؛ مثل كتاب ابن منبّه في ملوك حمير، وكتابه في القدر، وامتدّ إلى تصانيف كانت في صلب عملية التدوين مثل بعض التفاسير، كتفسير مجاهد، وتفسير مقاتل بن سليمان... ويبدو أن سكوته عن هؤلاء الأعلام، على الرغم من شهرتهم، راجعٌ إلى وضعهم القلق في القرن الثاني. فابن منبّه من مسلمة أهل الكتاب، ولم يكن يُنسب إليه إلا ما كان يجانس ما كانت تؤمن به المركزية السياسيّة والطبقة المثقفة التي تحوم حولها آنذاك، ونعني أساساً استعادة العلم الذي يهتمّ به أصحاب الحديث، أو الذي لا يخرج عن دائرته⁽²⁾. ويبدو أنّ هذا كان شأن تفسير مجاهد بن جبر الذي اتّقه المفسرون، وقد «سُئل الأعمش عن ذلك [عن تفسير مجاهد]، فقال: كانوا يرون أنّه يسأل أهل الكتاب، يعني النصاري واليهود»⁽³⁾. أمّا مقاتل بن سليمان فعلى الرغم من كثرة إحالته على الضحّاك وابن جريج، فبقي موقفه مبعداً من الدائرة التي تمثّل السلطة المعرفية، والتي تصنع القرار الفكري السياسي في الثقافة الإسلاميّة؛ لأنه كان كما يقول بروكلمان: «تابعاً لمدرسة

(1) يذكر بروكلمان بعض من صنّفوا كتباً قبل عملية التدوين مثل: زياد بن أبيه، وعبيد بن شربة، ووهب بن منبّه. انظر: بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، ج 1، ص 250 وما بعدها، وج 2، ص 107 وما بعدها.

(2) انظر مثلاً القول الذي ينسبه ابن قتيبة إلى ابن منبّه بخصوص مسألة القدر. يقول ابن قتيبة في (تأويل مختلف الحديث): «وهذا وهب بن منبّه يقول: قرأت في اثنين وسبعين كتاباً من كتب الله تعالى اثنان وعشرون منها من الباطن، وخمسون من الظاهر، أجد فيها كلّها أنّ من أضاف إلى نفسه شيئاً من الاستطاعة فقد كفر». فيجمع بذلك بين القول الديني العام والقول السياسي الخاص. وانظر وضعه أيضاً في كتاب العظمة لأبي الشيخ وتفسير الطبري وتاريخه... راجع: ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ص 34؛ المعارف، تح. ثروت عكاشة، دار المعارف، القاهرة، ص 14، 19، 21... الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج 1، ص 518، ص 526. التفسير، تح. العقّار، ج 1، ص 231. أبو الشيخ، العظمة، ج 5، ص 1547؛ و 1586، و 1622.

(3) الزركلي، الأعلام، ج 5، ص 278.

المفسرين الأقدمين الذين كانوا قريبين من القصاص، والذين كانوا يسعون إلى التوفيق بين النص المقدس وروايات اليهود والنصارى». لقد اهتمّ الذهبي بما يعبر عن التميّز عن الآخر اليهودي والنصراني.

2- ولكن نصّ الذهبي لا يعبر عن العناية بالاستقلال، أو التميّز عن الآخر الديني فحسب، بقدر ما يعبر كذلك عن التميّز عن الآخر المذهبي، وذلك من خلال السكوت عن نشاط سائر المذاهب، كالشيعة والمعتزلة... ومن خلال السكوت عن فروع علمية تختلف عن الحديث والفقه والتفسير كعلم الكلام وعلوم الأوائل، والأدب السياسي؛ بل إنه لم يُشير إلى الحركة العلمية المهمة التي تقوم على ترجمة الأدب الفارسي إلى العربية، وخصوصاً مع ابن المقفع، وعبد الحميد الكاتب، ومحمد بن جهم البرمكي، وزادويه بن شاهويه الأصفهاني، ومحمد بن بهرام بن مهيار الأصفهاني⁽¹⁾، ولم يُشير كذلك إلى الصراع ضد الشعوبية الذي كانت عملية التدوين تتحرّك داخله.

إنّ حضورَ حكاية آدم في التفسير والتاريخ يعود، بالنسبة إلينا، إلى عملية التدوين، ولذلك يوفّر انتباهنا إلى ما قاله الذهبي وإلى ما سكت عنه تحديد الروافد التي ساهمت في تكوّن هذه الأسطورة الدينية في الثقافة الإسلامية. ويمكن أن نحدّد ثلاثة روافد صاغت الحكاية، وساهمت في تنوّعها داخل الفضاء السنّي، رافدان سكت عنهما الذهبي هما الرافد الكتابي، والرافد الفارسي، وثالث اعتنى به، وهو الرافد الحديثي.

- الرافد الكتابي:

يتجلّى هذا الرافد من خلال حضور أساطير اليهود في حكاية أهل السنة عن آدم. ويظهر ذلك في التشابه الذي يصل أحياناً إلى حدّ النسخ بين القول الذي نراه في مدوّنة أهل السنة، وبين نصوص اليهود خاصة. فقد اعتنت أساطير اليهود مثلاً بطينة آدم، وبموقف الأرض من رفعها إلى السماء، وبرفض

(1) بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، ج3، ص102.

أن يكون جامعها جبريل، حتى أن هذا الملاك زجرها وذكرها بضرورة طاعة ربّها. وقد اعتنت ببيان الخطيئة، وربطت ذلك بالحياة والشيطان معاً، وسعت إلى بيان وقوع حوّاء تحت سلطان الحية وإيقاعها بآدم، فارتكبا الخطيئة ما أثار في مسار حياتهما على الأرض وما يخرج منها. وقد يفيد وجود آثار القول الكتابي في النص السني حضور الأساطير البابلية السومرية والأكدية، ولا سيما في موقف الأرض من عملية خلق آدم، في بنية الأساطير الدينية الإسلامية.

وهناك احتمال كبير في أن يكون ابن منبّه أول من كتب حكاية آدم بوظائف سردية مرتبة بحسب زمن الخطاب، ومندرجة ضمن قصة أشمل هي قصة الخلق. فلقد رأينا أن النص القرآني لم يعتنِ بإيراد الحكاية كما أوردتها التوراة، وإنما كان اهتمامه بها في كلّ مرة اهتماماً جزئياً. وليس ما ورد عن ابن عباس، عند ابن سعد⁽¹⁾، وعند الطبري، بمقطوع النسبة إليه، وهو عين حال ما نُسب إلى كعب الأحبار في إكليل الهمذاني⁽²⁾. هذا مع أن ما نُسب إلى الهمذاني لا يخرج عن استعادة ما جاء عن التوراة من عناية بأبناء آدم وتفرقهم في البلاد.

ولا يعود اهتمامنا بابن منبّه إلى أنه أول من أورد القصة كاملة فحسب؛ بل إلى ما ورد في ترجمته من معطيات تدعو إلى التأمل. فابن منبّه رجل صرّف عنايته إلى علم أهل الكتاب من ناحية، وقد ذكر أنه جمع علمي كعب الأحبار وعبد الله بن سلام⁽³⁾، ولكنه رجل التفسير والسيرة من ناحية أخرى⁽⁴⁾، وهو، من جهة، رجل الدولة الأموية الذي شغل فيها منصب

(1) ابن سعد، الطبقات الكبرى، (م.س)، ص 26.

(2) الهمذاني، الإكليل، ج 1، ص 39.

(3) الذهبي، تذكرة الحفاظ، صُحِّحَ عن النسخة القديمة المحفوظة في مكتبة الحرم

المكي تحت إعانة وزارة معارف الحكومة العالية الهندية، دار إحياء التراث العربي،

ج 1، ص 100.

(4) Lecker, Michael, «Wahb ibn munabbih», in E. J., 2nd Vol. 20, p. 596.

القاضي ومنصب القضاة أو الواعظ⁽¹⁾، وحارب فيها الحروراء، ولكنّه، من جهة ثانية، «امتحن وحُبس وضُرب حتى الموت». وكانت له سيرة نبوية تكشف عن أصول شيعيّة، وإليه يُنسب كتاب في القدر، وإن ارتدّ عنه بعد ذلك، وقد كان القول في القدر من أقوال المعارضة⁽²⁾. وهو كذلك - وإن ذكرت مراجع كثيرة أنه يهودي - رجلٌ تعود أصوله إلى الفرس، ما قد بقي على بعض بقايا الثقافة الفارسية في تصوّره، على الرغم من أن أباه أسلم منذ عهد الرسول. كلّ هذه المعطيات المتنافرة أحياناً تُفسّر لماذا كانت صورة ابن منبّه متردّدة بين «التعديل» و«التجريح»؛ إذ تتحرّك هذه الصورة بين تبشير الرسول بولادته⁽³⁾ من ناحية، وبين غيابه في كتب السنن والصحاح التي جمعت الأحاديث، وهو الذي لقي ابن عباس⁽⁴⁾ من ناحية أخرى، ثمّ هي صورة متردّدة بين الشخصية التاريخية التي نجد أغلب أخبارها في كتب الرجال والتراجم في القرون الثلاثة الأولى، من جهة، والشخصية النموذجيّة التي لا تغيب تماماً عن الكتب المذكورة، ولكنّها تحضر بكثافة في كتب المتأخرين من جهة ثانية. كلّ هذه المعطيات تصنع من ابن منبّه سلطة علمية وعلماء إليه يرّد العلم الذي عرف تضيقاً وترحيباً رفضاً وقبولاً في الوقت نفسه، وهو العلم بالكتاب الأوّل⁽⁵⁾.

ويتضح الرافد الكتابي أيضاً من خلال ما رأيناه من استفادة محمد بن إسحاق من النص التوراتي، أو ممّا قد يكون متواتراً في الثقافة الشعبية

(1) المرجع نفسه.

(2) الجابري، العقل السياسي العربي محدّداته وتجليّاته، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، 1990م، ص 276 وما بعدها.

(3) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 4، ص 546 وما بعدها.

(4) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج 63، ص 366.

(5) تنوّعت صورة ابن منبّه حتى غدا، عند بعض المتأخرين، ولياً من الأولياء يُنسب إليه جوامع الكلم. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 4، ص 547.

الشفوية أساساً في القرون الثلاثة الأولى، وصولاً إلى أبي جرير الطبري. فلئن استعاد في مواطن عديدة النصّ التوراتي فقد تميّز عنه في مواطن أخرى، غير أنه تميّز لا ينسبنا العلاقة الأم، علاقة الاتباع والاستفادة المباشرة من النصّ اليهودي.

وقد يعود، في رأينا، هذا التعامل المزدوج مع النصّ الكتابي والنصوص اليهودية الشفوية المتواترة آنذاك إلى رغبة مزدوجة هي أيضاً جانبها الأول الحرص على الاستفادة من علم الأولين، كما رأينا، وجانبها الثاني السعي إلى تجذير الثقافة الإسلامية، ومن ورائها الدولة الناشئة التي تحتضنها في التاريخ الإنساني. ويظهر الجانب الثاني، أولاً، في الإسناد، وهو ما يعني إعادة تحديد العلم والمعرفة لا بما يقربه من العلم الكتابي؛ بل بما يبرّر صدقه من داخل العلم المدوّن والثقافة الناشئة. ويظهر الجانب الثاني، ثانياً، في استراتيجية كتاب (المبتدأ) التي تتحدّد في إطار التشريع والترسيم للدولة الجديدة والحضارة الجديدة، وقد تمكّن ابن إسحاق من ذلك بأن أدرج الرسالة المحمّدية، ومن وراء الرسالة الدولة والحضارة، في صلب «أدوار» النبوة التي بدأها من آدم. لقد سعى ابن إسحاق إلى توظيف سلسلة نبوّات الأنبياء السابقين التي قامت عليها التوراة للتأسيس للنبوة الخاتمة والدولة القائمة. لقد كان (المبتدأ)، على ما يرى أحد الدارسين، «في دلالته الاصطلاحية، يشكّل تصوّر إسلامي لبدء الوجود وأوّلية الخلق، خلق العالم الطبيعي والميتافيزيقي والإنسان»⁽¹⁾.

- الرافد الفارسي:

بيد أنّ الأمر لا يعود إلى الحضارات التي استوعبها النصّ الكتابي، فوجدت إلى النصّ الإسلامي مدخلاً وسبيلاً؛ بل قد نجد في مهمّة آدم

(1) الكوّاز محمّد كريم (جامع ومقدم)، المبتدأ في قصص الأنبياء، لابن إسحاق، ص14.

الأساسيّة، عند أهل السنّة، وهي الخلافة، ما مكّن من تَبَيُّنِ الأسطورة الفارسيّة في المخيال الإسلامي؛ ذلك أنّ التشابه بين النصّ الفارسي والنصّ الإسلامي قويّ يظهر في أمرين: أوّلهما: حضور إبليس في خلق آدم، سواء عبر جمعه لطينته أم ولوجه فيه، وثانيهما: العداء بين أهل السماء والخير والنور، وأهل الأرض والشرّ والظلام، كما نتبيّن ذلك في الأسطورة الفارسيّة. ولقد كان إبليس عنصراً جامعاً بين هذين الأمرين، وهو ما يذكّر بمنزلة أهرمن في الأسطورة الفارسيّة قبل وجود الإنسان الأوّل ومنزلته في خلقه⁽¹⁾.

ولعلّ اللافت للانتباه أنّ مقاتل بن سليمان كان أوّل من ذكر أنّ خلق آدم جاء في سياق الصراع بين الملائكة والجنان، وأنّه خُلِقَ ليكون خليفةً للجنان الذين مكثوا في الأرض بعد انتصارهم على من أفسد فيها من الأمم السابقة عليه. ولم يكن ما ذكره ابن منبّه قبله يحقّق هذا التقابل بين آدم والجنان في خلافة في الأرض، لأنّه اكتفى بذكر فساد الجنان في الجنة، وطرده الله إليّهم إلى الأرض وبحارها، في حين أنّ مقاتل بن سليمان لم يكتفِ بأن ذكر الصراع بين أمم سبقت خلق آدم فحسب؛ بل أحلّ رمز الشرّ محلّ الفاعل في الكون وفي خلق آدم.

ومقاتل بن سليمان من بلخ، وهي مدينة أفغانية ذات ثقافة تجمع بين الثقافة الهندية والفارسية، ومعلوم أنّ الثقافة الفارسية، وبدرجة أقلّ الثقافة الهندية، لم تكونا «مستقيلتين» في إنتاج العلم⁽²⁾، وخصوصاً في المجالات

(1) انظر مثلاً: الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 233 وما بعدها، وص 242. المقدسي، ج 2، ص 77-78، ج 3، ص 139. البيروني، الآثار الباقية، ص 99. درسدن، «أساطير إيران القديمة» ضمن أساطير العالم القديم، ص 295. انظر أيضاً: Yarshater, Ehsan (Editor), The Cambridge History of Iran, Vol. 3, p.419 et suite.

(2) 'Athamina, Khalil, «Al-Qasas: its emergence, religious origin and its socio-political impact on early muslim society», in Studia Islamica, LXXVI, Paris, 1992, p. 61.

التي لها فيها حضور قويّ شأن الإجابة عن أسئلة الوجود والأصل والبداية الأولى، وذلك لما لأساطيرها من غنى في هذا المجال، فلا شكّ في أنّ مقاتل بن سليمان كان مطلقاً على موروث الفرس الديني، الذي قد يمثل بالنسبة إليه معيناً للخبر والمعرفة والعلم يتميز به عن غيره من الإخباريين والعلماء والقصاص.

عاش مقاتل في بلخ والبصرة وبغداد وجميعها مدنٌ تضطرب فيها المعارف والأفكار بين أهل العلم بالعربية وسائر الأمم، ولا سيما منهم الفرس، لمكانتهم في الدولة العباسية في النصف الأوّل من القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد. ولقد عُرفَ الرجل بأنّه مدلس⁽¹⁾، ما يكشف إمكانات إضافته إلى ما يصله من أخبار، وعدم اعتناؤه برّد الخبر إلى غيره، شأن أهل الحديث والخبر الموثقين؛ بل لعلّه سيعمل على إنشاء الخبر، ولن يكون الإسناد عندئذٍ إلّا شرطاً شكلياً في إنتاج العلم⁽²⁾. وعُرفَ مقاتل أيضاً بملازمته للضحّاك بن مزاحم، سواء صحّ ذلك أم لم يصحّ، والضحّاك من بلخ كذلك، وهو من أساطين العلم بالأخبار وحلقة أساسية في سند الطبري إلى ابن عباس، على الرغم من أنّ الضحّاك لم يلتقِ ابن عباس، وهو ما يعني

(1) التدليس أنواع «وهو أن يروي [الراوي] عن مَنْ عاصره أو لقيه ما لم يسمعه منه، موهماً أنه سمعه منه» انظر ابن عمّار شمس الدين محمد بن عمار بن محمد بن أحمد المصري المالكي (ت 844هـ/ 1440م)، مفتاح السعيدية في شرح الألفية الحديثية، دراسة وتحرر شادي بن محمد بن سالم آل نعمان، ط 1، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحرر التراث والترجمة، صنعاء-اليمن، 1432هـ/ 2011م، ص 118.

(2) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 7، ص 373؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 5، ص 257. وأورد ابن عساكر: «قال: ذهب رجل بجزء من أجزاء تفسير مقاتل إلى عبد الله قال: فأخذه عبد الله منه، وقال: دعه، قال: فلما ذهب يسترده، قال: يا أبا عبد الرحمن كيف رأيت؟ قال: يا له من علم لو كان له إسناد» ابن عساكر، ج 60، ص 115. Juynebol G. H. A., Encyclopedia of Canonical Hadith, Brill, Leiden, 2007, p. 431.

أنّ الأخبار التي تُروى عن الضحّاك ومقاتل تعمل على إيجاد سند صحّتها في شخصية «ترجمان القرآن» و«حبر الأُمّة»، ما يعطي كمّ الأخبار الذي رواه هذا الثنائي أهميّة. كلّ هذا يجعل مقاتل بن سليمان مرشّحاً لأن يكون القناة التي عبرت من خلالها أساطير الفرس إلى المخيال الإسلامي، ما يعني أنّ الثقافة الإسلاميّة لم تكن منفتحة على نصوص أهل الكتاب فحسب؛ بل كانت منفتحة على نصوص الفرس أيضاً، وهو انفتاح يطرق باب أساطير الهند.

ولم يكن انفتاح الثقافة الإسلاميّة على غيرها من الثقافات ترفاً؛ بل استجابة لاحتياجات الثقافة المهيمنة، واحتياجات الثقافة الوافدة. لقد كانت الدولة والدين في القرن الثاني في مواجهة هجمات المعارضة السياسيّة والدينيّة والاجتماعيّة التي أخذت أشكالاً مختلفة. ومما أنتجته حركة العلاقة بين الدولة والمعارضة، مثلاً، ما ترجمه ابن المقفّع من كتب فارسيّة تدعّم الحضور الثقافي الفارسي في صلب الثقافة العربيّة الإسلاميّة، ومنها (تاريخ ملوك الفرس) الذي قيل عنه: إنه أصل (الشاهنامه) الذي كتبه الفردوسي في القرن الرابع، وهو ترجمة للكتاب الفارسي القديم (خداينه نامه)، وكتاب «(آيين نامه) وفيه وصف لنظم الفرس وتقاليدهم وأعرافهم»⁽¹⁾، وكتاب «(مزدك) في سيرة الزعيم الديني المشهور، وكتاب (التاج) في سيرة «أنوشروان»⁽²⁾. ولم تكن هذه الترجمات مقتصرة على كتابات الفرس، أو على شخص ابن مقفّع، وإنما امتدّت إلى شخصيات أخرى ترجمت نصوصاً هندية مشهورة لن نعدم عندها اهتماماً يرافق ترجمتها بأصول الخلق

(1) ابن إسحاق، المبتدأ في قصص الأنبياء، ص 24.

(2) ابن إسحاق، المصدر نفسه، ص 24. انظر أيضاً: البغدادي، إسماعيل باشا (ت 1339هـ/ 1920م)، هديّة العارفين، دار إحياء التراث، بيروت-لبنان، (د.ت)، ج 1، ص 438. بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج 1، ص 261؛ وج 2، ص 8؛ وج 3، ص 8، وص 34. بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج 3، ص 45. راجع أيضاً: ج 3، ص 102.

وحكايات البداية، أو بالأسس العامة التي تقيم عليها العقائد وجودها وشرعيتها. يقول لويس فريديريك: «وسرعان ما وصل علماء هنود إلى الكوفة ودمشق وبغداد، وكان بعضهم قد أسلم. لقد أدخلوا إلى المسلمين، الذين كانوا قد عرفوا الثقافة اليونانية البيزنطية، نظريات فلسفية، والطب، وعناصر من علم الفلك والكيمياء والرياضيات»⁽¹⁾. ولعلّ من أهمّ من ترجم من السنسكريتية الطبيب منكه الهندي⁽²⁾، الذي كلّفه هارون الرشيد بذلك بعد أن نجح في شفائه من مرضه⁽³⁾.

ولئن كان الانتباه إلى حضور الأساطير الفارسية مهمّاً فإنّه لمهمٌّ أيضاً أن ننتبه إلى العلاقات القائمة بين هذه الأساطير وأساطير الثقافة اليونانية التي حدثتنا عن صراع الآلهة حتى وصل الأمر إلى زيوس الذي عمل على الفصل بين السماء والأرض فصلاً نهائياً، وقد قرّر أن يكون الإنسان للأرض، دون أن يعني قراره ذلك أنّه خليفة للآلهة فيها، كما كان عليه الأمر عند الحضارات الشرقية القديمة، وكما سيكون عليه الأمر عند المسلمين. وقد جعلت الأساطير اليونانية من بروميثيوس خالقاً للإنسان من طين شكّله يده. وإنّه لمهمٌّ كذلك أن نتذكّر الحروب التي نشبت بين الآلهة عند الأكاديين، والتي انتهت باستقرار الأمر بين يدي مردوخ الإله الشاب، والتي كان من نتائجها القرار بإبعاد الآلهة عن الأرض، حتى يستريحوا، ووضع الإنسان

Frédéric, Louis, L'Inde de L'Islam, Arthaud, Paris, 1989, p.23. Saliba, Lwiis T., (1) L'indouisme et son influence sur la pensée musulmane selon al-Bīrūnī (m. 1048), Byblion, Paris, Liban, 2^{ed}, 2009, p.27.

(2) هو من بين «نقلة الهند والنبط» (ابن النديم) «كان عالماً بصناعة الطب حسن المعالجة، لطيف التدبير فيلسوفاً، من جملة المشار إليهم في علوم الهند، متقناً للغة الهند ولغة الفرس، وهو أحد عبادهم [الهند] وفلاسفتهم» (ابن أبي أصيبعة). انظر: ابن النديم، الفهرست، ص305. ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص474.

(3) ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، بيروت، 1984م، ص476.

خليفة يعبدهم ويخدمهم، وقد اتخذت آلهة الأكاديين مادّة الإنسان من طين الأغوار.

- الرافد الحديثي :

نعني بالرافد الحديثي ما جاء عن أعلام من الثقافة العربيّة الإسلاميّة سعوا إلى تحرّي «الدقة» و«اليقين» في ما يخبرون به، والعبارتان المنصوص عليهما تعبّران عمّا في علم التجريح والتعديل من أحكام على الراوي بالتدليس أو الوضع... فالرواة هنا عدول لا يرقى، في الأغلب الأعمّ، شكّ إلى ما يروونه. ويعني ذلك أنّ ما يُروى مختلفٌ عن أخبار المدلسين ومن لم يتحرّوا أقوالهم... وهذا ما يدفعنا إلى اعتبار ما جاء عن المحدثين مشرباً ثالثاً مختلفاً عمّن استعاد قول أهل الكتاب أو قول غيرهم من الثقافات كالثقافة الفارسية والهندية.

ومن أعلام هذا المشرب نذكر ابن سعد، والأزرقي، والصنعاني، والطبري، وأبا الشيخ... إلى غير هؤلاء ممّن استجابت سيرتهم إلى ما وضعه أهل التعديل والتجريح من مقاييس. وممّا يلفت الانتباه في ما جاء عنهم حرصهم على الرجوع في ما يخبرون به إلى عهد الرسول محمد برفع الخبر إليه أو إلى من زكّاهم مثل ابن عبّاس، أو بنسبة الخبر إلى «ناس من أصحاب رسول الله»، وهي عبارة تتكرّر عند الطبري؛ ذلك أنّ الخبر لا يقف عند التابعين إلا فيما ندر، وليس هذا الحرص إلا تأكيداً على شرعية الخبر التي تُستمدّ لا من المعرفة بكتب الأولين؛ بل من تدوين ما جاء عن الذي لا ينطق عن الهوى وعن رواة حديثه أو رواة حديث من صاحبه.

ويمكن بيان هذا الحرص على الابتعاد عن كتب أهل الكتاب وعن أساطير الأولين، ونحت ما يمثل خصوصيّة القول في آدم، من خلال نص ابن سعد في (الطبقات الكبرى)؛ لأنّه نصّ أنموذج عن هذا المشرب الحديثي لمكانة ابن سعد عند المحدثين من ناحية، ولسعي المؤلف في كتابه إلى تقصّي كامل مراحل الحكاية بطريقة مخصوصة تبين كيف يتعامل معها هذا

النوع من الروايات. وسنتبين في تحليلنا لنص ابن سعد أمرين، أولهما: كيف بنى المؤلف الحكاية، وثانيهما: السلطة المرجعية لنصه التي سنتخذ ابن عباس أنموذجاً عنها.

كان حديث ابن سعد عن آدم في المرحلة الثانية من عمله في الطبقات، وذلك بعد حديثه عن الرسول محمد؛ بل إن حديثه عن آدم جاء تحت عنوان «ذكر من انتمى إليه رسول الله ﷺ»⁽¹⁾؛ وهو ما يفيد أن استقصاء الحكاية عن آدم متلازم بما يخدم بناء «تاريخ» الشخصية المحمدية من جهة، وبناء «تاريخ» الدين الجديد ومن ورائه الحضارة الجديدة من جهة أخرى. ولقد أورد ابن سعد حكاية آدم على مرحلتين بدأ الحكاية في الأولى بجمع طينة آدم، وانتهى إلى وفاته ودفنه، وبدأها في المرحلة الثانية بهبوط آدم إلى الأرض، وانتهى إلى الإشارة إلى أبنائه، ثم أضاف فقرة قصيرة في الأخير عن حواء.

تمرّ الحكاية الأولى بمرحلتين: الأولى: خلق آدم، وفيها يتدرّج من جمع طينته إلى نفخ الروح فيه ثم تصويره، والثانية: وجود آدم في الأرض مع غياب التدرّج في ترتيب الأخبار الخاصة بذلك؛ إذ بدأ ببيان نبوة آدم، ثم أورد حديثين عن قابيل وهابيل، ثم حديثين عن موته، فحديثاً عن شجرة الخطيئة، ثم العودة إلى أن آدم نبي ما يبرّر خلقه للأرض وليس للجنة. وما يميّز الحكاية الأولى حرص ابن سعد على أن يكون حديثه عن الرسول، أو عمّن أخذوا عنه، وحينما يتوقّف الخبر عند أبي بن كعب مثلاً يحرص ابن سعد على تأكيد أنه خبر غير مرفوع إلى النبي. وقد أنتج حرص ابن سعد هذا استعادته أغلب المياثم التي رأينا أهل السنة ينسبونها إلى الرسول محمد؛ مثل حديث الطين وحديث الجحود وحديث الذرّ وحديث فضل يوم الجمعة...

وما يميّز الحكاية الثانية انقطاع الحديث فيها إلى ابن عباس فلا راوي معه؟ ويتراءى في هذه الحكاية كلّ ما يتعلّق بتأسيس الحضارة كاللباس

(1) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 20.

والعلاء والمطرقة والتّور وبناء البيت الحرام، وملء الأرض بالأبناء... ولعلّ ما يفسّر وجود هذه الحكاية الثانية هو ضعف القسم الخاص بوجود آدم في الأرض في الحكاية الأولى؛ ما يعني أن لوجود آدم في الأرض صنفين من الأخبار؛ صنفاً مشتتاً يُروى عن الرسول يحرص فيه الرواة على ضرورة تدوينه؛ لأنّه من العلم الذي يجب ألا يضيع، وصنفاً تشكّل حتى وصل إلى ابن سعد متكاملأ فأورده، وهو ما يعبر عن مكانة ابن عبّاس في هذه الحكاية الثانية خصوصاً وفي هذا المجال عموماً، وهي مكانة تناظر مكانة الرسول في الحكاية الأولى؛ ولذلك وجب النظر في علاقة ابن عبّاس بحكاية آدم لا عند ابن سعد فحسب؛ بل عند معاصريه أيضاً.

يمكن توزيع ما يُنسب إلى ابن عبّاس بخصوص آدم من أخبار على مستويات ثلاثة: المستوى الأول إعادته أخبار التوراة أو أخباراً يمكن الرجوع بها إلى أساطير الفرس والهند، والمستوى الثاني إعادة هذا النوع من الأخبار مع السعي إلى توجيهها توجيهاً يخرج بها عن انتمائها التوراتي أو الفارسي الهندي، أمّا المستوى الثالث فإخباره بما لا نجده في أساطير أهل الكتاب ولا في غيرها.

ومن المستوى الأوّل الفقرة الأولى من النص، الذي أوردناه عن الطبري في بداية هذا الفصل⁽¹⁾، وفيه استعادة واضحة لما جاء عن أساطير الفرس بخصوص الصراع السياسي بين إبليس والإنسان، ومنه أيضاً ما جاء عن أساطير اليهود بخصوص خلق حواء من ضلع آدم أثناء نومه، أو بخصوص أبناء آدم⁽²⁾. ومن المستوى الثاني ما جاء عن ابن عباس في بناء البيت الحرام، فهو شبيه بما جاء عن خيمة بني إسرائيل من ناحية، ولكنه موجّه مع إضافات كثيرة وجهة إسلامية شأن ما أورده الأزرقى من ناحية أخرى⁽³⁾. ومن

(1) الطبري، التفسير، ج 1، ص 201-202.

(2) الطبري، التاريخ، ج 1، ص 70، وص 97، وص 105...

(3) الأزرقى، أخبار مكّة، ج 1، ص 5، وص 7.

المستوى الثالث الأخبار التي تروي كيفية بناء مكة، أو تلك التي تشرّع لطقس ديني مثل الحجّ أو لبيان أفضليّة يوم الجمعة...

ولم يكن حضور ابن عباس في مؤلفات القرنين الثالث والرابع مرتبطاً بسيرة الرجل الحقيقية؛ تلك التي تنظر في ولائه لعلي، أو في ما يُنسب إليه من مواقف تناولها علم الكلام، وإنما ارتبط أساساً بما رُوي عنه من قدرة علمية على التفسير والتأويل وعلى الفتيا، ومن غضب للدين ممّن نظر إليهم على أنهم يدسّون في الدين ما ليس فيه.

فمن الجوانب الأولى ما ورد في طبقات ابن سعد من أخبار ترفع ابن عباس، على الرغم من حداثة سنه، إلى صف الصحابة من أهل بدر، ولم تكن له تلك المنزلة إلا بفضل العلم الذي أعطاه الله إياه⁽¹⁾. ويورد ابن سعد خبراً فيه ما يمكن اعتباره مصادر القول عند ابن عباس؛ إذ يقول ابن سعد: «أخبرنا سفيان بن عيينة عن عبيد الله بن أبي يزيد قال: كان ابن عباس إذا سُئل عن الأمر فإن كان في القرآن أخبر به، وإن لم يكن في القرآن وكان عن رسول الله ﷺ أخبر به، فإن لم يكن في القرآن ولا عن رسول الله وكان عن أبي بكر وعمر أخبر به، فإن لم يكن في شيء من ذلك اجتهد رأيه»⁽²⁾. وبين أن هذه المصادر هي عينها مصادر التشريع في أصول الفقه ومصادر العلم في علم الأصول، وليس ما يجتهد فيه ابن عباس رأيه إلا المجال الذي تتحرك فيه الإضافات التي تُستقى من غير القرآن والسنة والصحابة، وهو ما نراه في الأخبار التي تتوقّف عند ابن عباس نفسه، ولا ترفع إلى الرسول وهي التي، بعبارة أخرى، تمثّل إضافات ابن عباس نفسه في حكاية آدم.

وإذا كانت الجوانب الأولى من شخصيّة ابن عباس قد أثقلت كتب التراجم لكثرتها وتكرارها من كتاب إلى آخر، فإنّ الجوانب الثانية قد ندرت حتى ما نراها إلا إشارة، وهي الجوانب التي تشير إلى معرفته بالتوراة

(1) ابن سعد، ج 1، ص 365.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 366.

والإنجيل وأساطير الأولين من الفرس والهند. ولقد وُصِف ابن عباس بصفتين لهما دلالة خاصّة؛ الأولى أنه حبر الأمة، والثانية أنه ربّانيّ الأمّة. وقد أورد ابن سعد: «قال كعب الأحبار: مولك ربّانيّ هذه الأمّة، هو أعلم من مات ومن عاش»⁽¹⁾. وما هاتان الصفتان إلا ربط بين هذه الشخصية وصورة العالم بما مضى من أخبار الأمم، التي كانت متواترة في القرنين الأول والثاني للهجرة/ السابع والثامن للميلاد، والتي ترتبط بصورة أحبار اليهود وقصاصهم الذين كانوا يلقون الدروس والوعظ في محالّهم منطلقين من نصّهم المقدّس. وليس ربط ابن عباس بهذه الصورة تأكيداً لعلاقته بعلم هؤلاء الأحبار والربيين فحسب؛ بل فيه تأكيد لقدرته على أن يكون في مستواهم دون أن يكون تابعاً لهم، ويظهر ذلك من خلال ما وصلنا عن علاقاته مع كعب الأحبار في المدينة⁽²⁾، أو ما أورده أبو الشيخ في (العظمة) بخصوص خلق الشمس والقمر⁽³⁾.

لقد سعى أهل السنّة في هذه المرحلة من تعاملهم مع حكاية آدم إلى صياغة حكاية جامعة تملأ الفراغات التي تركها النص الديني، وتستجيب لاحتياجات الواقع العربي الإسلامي في القرنين الثاني والثالث، وقد تفاعلت في هذا الإطار مختلف الثقافات التي أخذت تندمج تدريجياً في الثقافة الإسلامية، وأثرت في تشكيل حكاية آدم تشكيلاً ساهم في تبلورها ووضوحها واكتمالها مع الثعلبي والكسائي.

2- مرحلة الاستقلال والاكتمال:

تتميّز مرحلة الثعلبي-الكسائي باستقلال جنس من الكتابة كان جزءاً من

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 370.

(2) انظر: بن زئيف إسرائيل (ولفسون)، كعب الأحبار، سلسلة اليهوديّة بأفلام يهوديّة، دار ومكتبة بيبليون، جبيل-لبنان، 2010م، ص 203.

(3) أبو الشيخ، العظمة، ج 4، ص 1163. الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج 1، ص 530.

الكتابة التاريخية، وخصوصاً عند ابن منبه في القرن الثاني، والطبري ومعاصره كابن قتيبة والمسعودي واليعقوبي في القرنين الثالث والرابع. فلقد مثل كتاب (عرائس المجالس) نقلةً مهمّة نحو الاهتمام بقصص الأنبياء بعيداً عن الهاجس التاريخي الموسوعي، وغير مقيد بشكل مباشر بنص قرآني يعمل على تفسيره وتأويله. وسنركّز عملنا هنا على بيان اكتمال حكاية آدم، منتبهين إلى جملة ما أضافته هذه المرحلة للحكاية، ثم نتجه إلى إبراز معالم استقلال خطاب قصص القرآن، متتبعين العلاقة بين النصّ المقدّم والنصوص الثاوية تحته.

حافظت المرحلة الثانية على مراحل حكاية آدم الموروثة، كالعناية بخلقه وبكيفية حدوث الخطيئة، وما حدث له ولبنيه في الأرض. غير أنّنا نجد إضافات عديدة مكّنت من اعتبار نصوص هذه المرحلة وحدة مميزة تختلف عن المرحلة السابقة.

أ- خلق آدم:

يشهد الحديث عن خلق آدم في هذه المرحلة من تطوّر حكايته عند أهل السّنة تميّزاً عمّا كانت عليه عند ابن منبه أو مقاتل أو أبي الشيخ أو غيرهم...، ويكمن ذلك في أن نصوص المرحلة الأولى كانت تقدّم حكايتها عن طينة آدم وجمعها، وعن دخول الروح فيه، وعن صراعه مع إبليس... باعتبارها مجموعة من الأخبار المنفصلة بعضها عن بعض، والتي لا يصيب أحدها أيّ خلل أو فساد إذا لم يُذكر خبر من الأخبار الأخرى معه، وهذا ما كان يفسّر عدم وجود بعض الميائم عند المؤلّف وحضورها عند غيره، وهو ما يعني عدم انتظام هذه الأخبار في علاقة بنيوية سيفسد فيها النظام إذا سقطت وحدة من وحداته. أمّا في هذه المرحلة الثانية فإنّ العلاقة بين هذه الميائم، عند الثعلبي وابن عساكر وابن الجوزي والكسائي... علاقة بنيويّة تترابط فيها الميائم فيتولّد عن غياب أحدها خلل في الصورة المرسومة أو اختلاف جليّ عن الصورة الأخرى التي ترسم حينما تكون كل الميائم مجتمعة. ويشتمل الحديث عن خلق آدم على جانبين هما: خلق الجسد (الطين والروح)، وخلق السلطان أو الفحولة

(الحُكْم وحواء). وسنعتني في هذه المرحلة من عملنا بجانب الجسد، مرّكّزين نظرنا على الطين والروح في علاقتها بالمشارب التي غذتها في المرحلة الأولى مرجئين الاعتناء بالسلطان والفحولة إلى الباب الثاني من عملنا الذي نعتني فيه بتحليل الحكاية وبيان رموزها.

توقّفت المرحلة الأولى في خبر طينة آدم عند بيان ألوانها، في حين اعتنت المرحلة الثانية بتوزيع مصادرها على بقاع الأرض. يقول الثعلبي في رواية عن عبد الله بن سلام:

«وسأل عبد الله بن سلام رسول الله ﷺ: كيف خلق الله آدم ﷺ؟ فقال: خلق رأس آدم وجبهته من تراب الكعبة، وصدره وظهره من بيت المقدس، وفخذه من أرض اليمن، وساقيه من أرض مصر، وقدميه من أرض الحجاز، ويده اليمنى من أرض المشرق، ويده اليسرى من أرض المغرب»⁽¹⁾.

ونجد عند الكسائي رواية أخرى عن ابن عباس هذه المروّة⁽²⁾:

«قال ابن عباس رضي الله عنهما: خلقه الله تعالى على أقاليم الدنيا، فرأسه من تربة الكعبة، وصدره من تربة الدنيا، وبطنه وظهره من تربة الهند، ويداه من المشرق، ورجلاه من تربة المغرب»⁽³⁾.

أو هو توزيع على طبقات الأرض يقول الكسائي:

(1) الثعلبي، عرائس المجالس، ص 22-23. ولقد سعينا إلى معرفة حضور هذا الميثم في نصوص مدونتنا، ولكننا لم نر له وجوداً في غير عرائس المجالس؛ بل لم نجده في تفسير الثعلبي نفسه. ولكننا نرى في أساطير اليهود ما يقرب هذا التوزيع الجغرافي لطينة آدم بالتشابه الذي يُقام بين الإنسان عموماً والعالم. انظر: جينزبرغ، أساطير اليهود، ج 1، ص 64، وص 68.

Ginzberg, The Legends of the Jews, Vol. I, p. 47-48, p. 53.

(2) الكسائي، (م.س)، ص 109، هامش رقم 7.

(3) المصدر نفسه، ص 109.

«قال وهب رحمه الله: خلق الله تعالى آدم عليه السلام، فرأسه من الأرض الأولى، وعنقه من الثانية، وصدره من الثالثة، ويداه من الرابعة، وبطنه وظهره من الخامسة، وفخذه ومذاكيره وعجزه من السادسة، وساقاه وقدماه من السابعة» (1).

يحتلّ التوزيع عند الثعلبي والكسائي بعدين من أبعاد الوجود هما: البعد الأفقي والبعد العمودي، وهو ما يمكن آدم من أن يكون له سلطان على الأرض ظاهرها وخفيها، مقدّسها (البعد الأفقي) ومدنّسها (انغراسها في الأرض).

ولعلّ البعدين يرتبطان بتصور للإنسان وللعالم، فإذا الحديث عن خلق آدم هو في الوقت نفسه موقف من العالم وتقسيم جغرافي مقدس/مدنّس له يرث، عن وعي أو عن غير وعي، التنويعات الأسطورية التي نجدها في الأساطير السابقة للثقافة العربية الإسلامية، وربطها بين الإنسان والعالم الأرضي والسمائي.

وقد تكون معرفة الثقافة العربية الإسلامية بإنتاج الثقافات السابقة، ولاسيما الترجمات التي تمت في القرنين الثالث والرابع عن اليونان والفرس والهند، هي التي وسّعت من أفق الحديث عن خلق آدم وخروجه عن الميائم المتفرقة التي هيمنت على نصوص الحديث والأخبار من قبل.

غير أنّ لحديث طينة آدم خصوصية أخرى تزيد النصّ انغراساً في الفضاء الإسلامي. وتظهر هذه الخصوصية في صفة طينة الرسول وصفة روح آدم. يقول الثعلبي في صفة طينة الرسول:

«ثم أمر [الله] جبريل عليه السلام أن يأتيه بالقبضة البيضاء التي هي قلب الأرض وبهاؤها ونورها ليخلق منها محمداً عليه السلام، فهبط جبريل عليه السلام في ملائكة الفريوس المقربين الكروبيين وملائكة الصفح الأعلى، فقبض قبضة من موضع قبر النبي عليه السلام، وهي يومئذ

(1) المصدر نفسه.

بيضاء نقيّة، فعجنت بماء التسنيم ورعرت حتى صارت كالدرّة البيضاء، ثم غمست في أنهار الجنّة كلّها، فلمّا خرجت من الأنهار نظر الحقّ سبحانه وتعالى إلى تلك الدّرة الطّاهرة، فانتفضت من خشية الله تعالى، فقطر منها مئة ألف قطرة وأربعة وعشرون ألف قطرة، فخلق الله سبحانه وتعالى من كلّ قطرة نبياً، فكلّ الأنبياء صلوات الله على نبينا وعليهم من نوره خلقوا ﷺ، ثم طيف بها في السموات والأرض، فعرفت الملائكة حينئذٍ محمّداً ﷺ قبل أن تعرف آدم، ثمّ عجنها بطينة آدم عليه الصلاة والسلام⁽¹⁾.

أمّا روح آدم، عند الكسائي، فقد

«قال كعب رضي الله عنه: إن روح آدم ﷺ ليست كأرواح الملائكة وغيرها من الخلائق، هي روح خلقها الله تعالى بيده، وفضلها بها على جميع الخلائق... فلمّا خلق الله تعالى روحه أمر أن تغمس في جميع الأنوار، ثمّ أمرها أن تدخل في جسد آدم»⁽²⁾.

وتبدو إضافة الكسائي معنّية بتمييز آدم، من حيث روحه، عن بقيّة الخلق في السموات والأرض، بأن جعلها تغمس في جميع الأنوار، فتكون بذلك جامعة لكلّ مميّزات عالم السماء، وهو ما يبرّر عنده خلافته وسلطانه.

إنّ التركيز على «سماويّة» روح آدم و«نورانيّتها» يكشف التمييز الواضح في هذه المرحلة بين عالمي المقدّس (السماء) والمدنّس (الأرض)، وتوزيع مكوناتهما وفق تصوّر يلحق السماء بالسعادة والأرض بالعذاب، وهو ما يكاد يغيب في المرحلة الأولى. وعلى الرغم من أنّ هذا الميثم لا يتكرّر عند من جاء بعد الكسائي من أهل السنّة⁽³⁾، فإنّ العالم الذي يتحرّك داخله حاضر بقوة في مسار تطوّر حكاية آدم، بدءاً من ابن منبّه وصولاً إلى العصامي، وما

(1) الثعلبي، عرائس المجالس، ص 23.

(2) الكسائي، ص 111.

(3) سنرى في الفصل الآتي أنّ مثل هذه الأخبار تجد صداها عند المتأخّرين من علماء الإماميّة مثل هاشم البحراني في تفسيره.

هذا العالم إلا روح الرسول محمد، وما يتعلّق به من رمزية النور التي تأتي في إطار من الصراع المذهبي والحضاري الذي كان أهل السنة طرفاً فيه.

وليس تفصيل القول في طينة آدم وروحه هو ما يميّز هذه المرحلة فحسب؛ بل تميّزها مياثم أخرى تخصّ حياته في الجنّة قبل الخطيئة. ولقد ذكر ذلك الثعلبي وزاد عليه الكسائي. فلقد أعطى الله آدم في الجنّة فرساً هو الفرس الميمون، وهو من المسك الأذفر، وله جناحان من الدرّ والجواهر⁽¹⁾، ووضع له الله منبر الكرامة له سبع مراقٍ، وعليه من اللباس ثياب من السندس الأخضر في رقّة الهواء، وعلى رأسه تاج، وفي أصابعه خواتيم الكرامة، وفي وسطه منطقة الرضوان، وأعطاه الله قضيباً من النور.

والملاحظ أنّ كلّ معالم الكرامة والسيادة والسلطة أُعطيّت لآدم قبل خلق حوّاء، ولقد بدا خلق حوّاء تنويجاً لهذه الكرامة؛ إذ لم تتوقّف وظيفة خلق حوّاء، في مسار سرد الحكاية، عند بيان علم آدم أو زوجه، وتأكيد شرعيّة خلافته من زاوية القوّة على تسمية الأشياء والكائنات فحسب؛ بل امتدّت إلى بيان أمرين، أولهما: خروج آدم من الوحشيّة إلى الإنسيّة⁽²⁾، وتحوّله من الحصر إلى الفحولة، وهو ما جعله مميّزاً عن إبليس والملائكة؛ ذلك أن آدم كان قبل حوّاء حصوراً لا يقرب النساء؛ لأنهنّ غير موجودات، فحوّله خلقها منه إلى كائن قادر على الخلق، وثانيهما: تحوّله من اللافعل إلى القدرة على تعمير الوجود، ومن وراء تعمير الوجود بناء الحضارة.

هكذا أصبح آدم مخصباً، فوجب أن يعلن سلطانه على الملائكة، وأن يتّخذ لذلك منزلاً. ونرى هذا الأمر خصوصاً عند الكسائي⁽³⁾، حين يجعل آدم خطيباً يلقي في الملائكة خطبة يعلن فيها سلطانه عليهم، وذلك بذكره علم

(1) الثعلبي، عرائس المجالس، ص 24-25. الكسائي، ص 117. النويري، ج 13، ص 16-18.

(2) ابن عساكر، ج 69، ص 102.

(3) الكسائي، ص 113-114.

السموات والأرض، وما فيهما من خلق الله، وهو العلم الذي تجهله الملائكة، وبإخبارهم باسم الأشياء التي خلقها الله خفيها وظاهرها، وبرّها وبحرها. وإثر ذلك ينزل آدم عن منبر الكرامة، ويقرب إليه قطعاً من عنب، فكان أوّل طعامه من الجنة، ويدخل قبات من حرير ليسكن إلى حواء.

ب- الخطيئة:

حافظت المرحلة الثانية على أهمّ عناصر حادثة الخطيئة، وهي غواية إبليس لآدم، وإخراجه من الجنة بوساطة الحيّة، ولكنّها زادت الأمر تفصيلاً بدخول عناصر جديدة من جهة، وباختلاف وظيفة عناصر قديمة في صلب الحادثة من جهة أخرى.

فمن العناصر الجديدة الطاووس؛ فقد جاء عن الثعلبي أنّ إبليس أراد غواية آدم حسداً له على النعيم الذي هو فيه؛ لأنّه كان يعبد الله منذ آلاف السنين ولم يحظّ بالجنة، في حين حطّي بها آدم الذي كان آخر الخلق. فاتّجه إلى الجنة، وبقي أمام بابها ثلاثمئة سنة لا يخرج منها أحد حتى أذن الله في خروج الطاووس، فاحتال عليه إبليس بأن ناح أمامه، وقال: إنّهُ ميّت مفارق لنعيم الجنة، وإنّ كل سكّان الجنة سيلاقون الردى، فأثر ذلك في الطاووس، وطلب من إبليس النصّح، فأخبره بوجود شجرة الخلد في الجنة، وأنّه لا أحد يعرف مكانها إلا هو، فاتّجه الطاووس إلى الحيّة؛ لأنها الوحيدة التي تستطيع إدخال إبليس إلى الجنة⁽¹⁾. وغير بعيد ممّا وجدنا عند الثعلبي ما وجدناه عند الكسائي. يقول الكسائي:

«فلما سمع إبليس ذلك [العهد والأمانة اللذين أخذهما الله على آدم وحواء، ويتمثلان في عدم الأكل من الشجرة المحرّمة] فرح وقال: «لأخرجنّهما من ذلك الملكوت بعد أن أمرا ونهيا»، ثم مرّ مستخفياً في طرق السموات حتى وقف على باب الجنة، وإذا

(1) الثعلبي، عرائس المجالس، ص 26-27.

الطاووس قد خرج من الجنة وله جناحان إذا نشرهما غطى بهما سدرة المنتهى، وله ذنب من زمردة خضراء، وعيناه من ياقوتتين حمراوين لهما ضوء كضوء الشمس، وهو أطيب طيور الجنة صوتاً وتغريداً بالتسبيح والتهليل. وكان يخرج في كل وقت، ويمر في صفح السموات السبع يخطر في مشيته يتعجب جميع من يسمعه من تسبيحه وحسن صوته، ثم يرجع إلى الجنة. فلما رآه إبليس دعاه وكلمه بكلام لين، وقال له: أيها الطائر العجيب الخلق الطيب الصوت، أي طائر من طيور الجنة؟ قال: أنا طاووس الجنة فما بالك أيها الشخص كأنك مرعوب تخاف طالباً يطلبك؟ قال إبليس: أنا ملك من ملائكة الصفيح الأعلى من الملائكة الكروبيين، وأحببت أن أنظر إلى الجنة، فهل لك أن تدخلني ولك علي أن أعلمك ثلاث كلمات من قالها لم يهرم، ولم يسقم، ولم يموت، فقال له الطاووس وأهل الجنة يهرمون ويسقمون ويموتون؟ قال: نعم إلا من كانت عنده هذه الكلمات، وحلف له على ذلك، فوثق به الطاووس، ولم يظن أن أحداً يحلف بالله كاذباً، فقال: أيها الشخص ما أحوجني إلى هذه الكلمات غير أنني أخاف أن يستخبرني عنك رضوان، ولكني سأبعث إليك أختي الحية فإنها سيّدة بواب الجنة، وهي تدخلك الجنة، والله تعالى أعلم.

قال: فدخل الطاووس الجنة، وذكر ذلك للحية، وقال ما أحوجني وإياك إلى هذه الكلمات وقد ضمنتُ له أنني باعثك إليه، فانطلقني من قبل أن يسبقك إليه أحد»⁽¹⁾.

وينبغي أن نلاحظ أنّ صورة الطاووس عند الكسائي مماثلة لصورة آدم، وهو تماثل في الهيئة من حيث الجمال، وتماثل في الانفعال بكلام إبليس وتصديقه بفعل قسمه وحسن ظنّ الطاووس، وتماثل في المصير؛ إذ أُخرج الطاووس من الجنة مثلما سيُخرج آدم بعد ذلك بقليل.

(1) الكسائي، ص 118-119.

أمّا العنصر الذي تغيّرت وظيفته فحوّاء، ولئن لم تبدُ، في (عرائس المجالس)، مساعدة لإبليس؛ إذ كان إغواء إبليس لهما راجعاً إلى أنهما صدّقا في قسمه، فإن الإشارة إلى ذلك حاصلة، فقد «بادرت حوّاء إلى أكل الشجرة ثمّ زينت لآدم حتى أكلها»⁽¹⁾. أمّا الكسائي فإنّه يفضّل الأمر في ذلك، فتأتي حكاية الإغواء كما يأتي:

«قال كعب رضي الله عنه: كانت الحيّة... تسامر آدم وحواء وتخبرهما بكلّ شجرة في الجنّة وبكلّ ما فيها، فلمّا كان ذلك اليوم [يوم الخطيئة] خرجت الحيّة مسرعة من باب الجنّة، فوجدت إبليس كما وصفه الطاووس، فتقدّم إبليس إليها وكلمها بالكلام الطيّب وقال لها مثل ما قال للطاووس، فقالت الحيّة: أتعطي على هذا القول عهداً؟ قال: نعم... فلم يزل إبليس في المحاورّة حتى وثقت به، ففتحت فاهها فوثب إبليس فقعده بين نابيها، فصار نابها سمّاً إلى آخر الدهر، فضمّت الحيّة شفّتها ودخلت إلى الجنّة، ولم يكلمها رضوان بشيء للقضاء السابق، حتى إذا توسّطت الجنّة قالت: اخرج الآن من فمي، واعجل قبل أن يظن بك أحد، فقال لها إبليس: لا تعجلي فإن حاجتي من الجنّة آدم وحواء، وأريد أن أكلمهما من فيك وأعلّمك الكلمات الثلاث، فقالت: تلك قبة آدم وحواء اخرج إليهما وكلمهما، قال إبليس: أريد أن أكلمهما من فيك فإن لم تفعلي ذلك لا أعلّمك الكلمات الثلاث، فحملته الحيّة إلى قبة حوّاء، فقال إبليس من فمها: يا حوّاء يا أزين أهل الجنّة، ألسنت تعلمين أنني صادقة؟ قالت حوّاء: نعم ما عرفتك إلا بصدق الحديث، قال إبليس: يا حوّاء أخبريني ما الذي أحلّ لكما ربّكما من هذه الجنّة وحرّم عليكما؟ فأخبرته بما نهاهما عنه، فقال إبليس: لماذا نهاكما عن شجرة الخلد؟ قالت حوّاء: لا أعلم، قال إبليس: أنا أعلم لأيّ شيء نهاكما. قالت حوّاء: ما هو؟ قال: لأنه يريد أن يفعل بكما كما فعل بذلك العبد الذي مأواه تحت شجرة الخلد، أدخله الجنّة قبل دخولكما بالفي عام.

(1) الثعلبي، عرائس المجالس، ص 27.

فقامت حواء من على سريرها لتتنظر إلى ذلك العبد، فخرج إبليس من فم الحية كالبرق الخاطف، فقع تحت الشجرة، فرأته حواء، فوقفت بالبعد منه، ونادته: من أنت أيها الشخص؟ قال: خلق من خلق ربّي خلقتني من نار كما ترين، وأنا في هذه الجنة مدة ألفي عام، خلقتني كما خلقتكما بيده، ونفخ فيّ من روحه، وأسجد لي ملائكته، وأسكنني جنته، ونهاني عن أكل هذه الشجرة، فكنت لا أكل منها حتى نصحني بعض ملائكة الجنة وقال لي كل منها فإنّ من أكل منها يخلد في الجنة أبداً، وحلف لي إنّه من الناصحين، فوثقت بيمينه وأكلت منها، فأنا في هذه الجنة إلى وقتي هذا كما ترين، وقد أمنت من الهرم والسقم والموت والخروج من الجنة، ثم قال: ﴿مَا نَهَكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ [الأعراف: 20]. ثم نادى: يا حواء كلي فإنك تنسين طيبة ما أكلت من طيبات الجنة، كلي واسبقني قبل زوجك فإن من سبق كان مفضلاً على صاحبه، فقالت حواء للحية: فأنت معي منذ دخلت الجنة ولم تخبريني بهذه الشجرة، فسكتت الحية مخافة من رضوان، ورغبة في الكلمات التي ضمنها إبليس أن يعلمها، ثم أقبلت حواء على آدم وهي مستبشرة، فأخبرته بخبر الحية والشخص، وأنهما قد حلفا لها أنهما ناصحان؛ فذلك قوله تعالى: ﴿وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ﴾ [الأعراف: 21]. وجاء القدر المقدر، وركنا جميعاً إلى قول إبليس وقسمه⁽¹⁾.

يقيم هذا النص تناظراً بين آدم وحواء والحية والطاووس ويعدّهم ضحية لإبليس، وهو تناظر في انفعاليّتهم ووقوعهم تحت طائلة فعل إبليس، وتناظر في كيفة تحيّل عليهم؛ تحيّل يقوم على هاجس الخلود، وتناظر في طريقة انخداعهم به؛ طريقة تقوم على تصديق الكاذب لأنه أقسم بالله، وتناظر أخيراً في نوع المصير الذي حصلوا عليه وهو الطرد من الجنة. والحق أنّ هذا التناظر؛ إذ يسوّي بين جميع الأطراف، تتخلّله نزعة تبرئة آدم، وإلقاء

(1) الكسائي، ص 119-121.

مسؤوليّة الخطيئة على الطاووس والحية في إدخال إبليس إلى الجنّة، وعلى حوّاء في مسارعتهما بتصديقه والأكل من الشجرة، ولذلك انتهى النص إلى نزع الإرادة عن آدم، وردّ ذلك إلى قضاء الله وقدره.

ويحتلّ نص الكسائي بهذا التناظر منزلة مهمّة في تاريخ تطوّر حكاية الخطيئة؛ ذلك أنّه يأتي بعد تنويعين في المرحلة الأولى يمثل أولهما أغلب نصوص القرنين الثاني والثالث التي رأينا أنّها تعمل على بيان براءة حوّاء من وقوع آدم في الخطيئة، وعدم تحمّلها مسؤوليّة سلبية الزوج الإنساني الأوّل ووقوعه في فتح إبليس، ويمثّل التنويع الثاني نصوص الطبري وأبي الشيخ والمقدسي، التي تنزع إلى بلورة مسؤوليّة آدم في الخطيئة وبيان مسؤولية حوّاء الجزئية في ذلك. وما يميّز نص الكسائي محافظته على وجهتين أولاهما بيان مسؤولية أطراف الحكاية بركونهم إلى قول إبليس وانخداعهم السريع بكلامه، وثانيتهما تبرئة ساحة آدم وساحة حوّاء والحية والطاووس ببيان أنّ الأمر راجع إلى قضاء الله وقدره من جهة، وأنّهم لم يكونوا فاعلين ذوي اختيار في ما جاء به إبليس من جهة أخرى، وذلك على عكس إبليس ذاته الذي كان يسعى إلى إغوائهم. ويحتلّ هذا العامل الكلامي منزلة مهمّة في بلورة حكاية آدم الإسلاميّة عموماً والسنّية خصوصاً. وليس سعي الكسائي إلى المحافظة على الوجهتين سوى مواصلة أعمق لما رآه الطبري وأبو الشيخ في القرن الرابع.

ج- قابيل وهابيل :

حافظ الثعلبي وابن عساكر والكسائي تقريباً على المسار العام لحكاية الأخوين التي جاءت عن القرون الثاني والثالث والرابع، وعلى الرغم من ذلك نحن لا نعدم بعض الإضافات المهمّة.

فقد أدخل الثعلبي النصّ الشيعي في صلب سياق النصّ السنّي، وذلك تعليلاً لسبب اقتتال الإخوة بحثاً عن «تنزيه» آدم من الرضا بزواج المحارم، و«تأكيد» انغراس الدين الإسلامي في اللحظة الأولى لتاريخ الإنسانية. يقول الثعلبي :

«وقال معاوية بن عمار: سألت جعفر الصادق أكان آدم زوج ابنته من ابنه؟ فقال: معاذ الله، لو فعل ذلك آدم لما رغب عنه رسول الله ﷺ، ولا كان دين آدم إلا دين نبيّنا محمد ﷺ، إن الله تعالى أهبط آدم وحواء إلى الأرض، وجمع بينهما، وولد له بنت فسمّاها عناق، فبغت وهي أول من بغى في الأرض، فسلط الله عليها من قتلها، فولد لآدم على إثرها قابيل ثم ولد له هابيل، فلمّا أدرك قابيل أظهر الله تعالى جنّة من الجن يُقال لها عمالة في صورة إنسيّة، وخلق لها رجلاً، وأوحى الله إلى آدم أن زوجها من قابيل، فزوجها منه، فلمّا أدرك هابيل أهبط الله إلى آدم حوراء في صورة إنسيّة، وخلق الله لها رجلاً وكان اسمها تركة، فلمّا نظر لها هابيل ورمقها أوحى الله إلى آدم أن زوجها من هابيل ففعل، فقال قابيل: يا أبت أأست أكبر من أخي وأحقّ بما فعلت به منه، فقال: يا بنيّ إن الفضل بيد الله يؤتية من يشاء، قال: لا، ولكنك أثرتة عليّ بهواك، فقال له: إن كنت تريد أن تعلم ذلك فقربا قرباناً فأيكما يقبل قربانه فهو أولى بها من صاحبه»⁽¹⁾.

وفي حين حافظ الثعلبي على أنّ سبب قتل الأخ أخاه راجعٌ إلى المرأة، يروي ابن عساكر حكاية الغرابين التي تعيد بشكل رمزيّ حكاية الأخوين. يقول ابن عساكر:

«فبعث الله ﷻ غرابين، فوقع أحدهما على جيفة ليأكل منها، وجاء الآخر يحول بينه وبين أكله، فأقبلا يقتتلان، فقتل المانع الأكل، فلما قتله بحث الأرض برجليه ثم جره بمنقاره فألقاه في الحفرة، وحثا عليه التراب، فقال عند ذلك قابيل: ﴿يَوَيْلَیَّ أَعْجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوْرَى سَوَاءَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾ [المائدة: 31]»⁽²⁾.

ولابن عساكر رواية أخرى في سبب قتل قابيل أخاه، وهو سببٌ سياسي يستعيد الصراع على السلطة:

(1) الثعلبي، عرائس المجالس، ص 38.

(2) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج 49، ص 41.

«عن يعقوب عن مجاهد أنّه بلغه أنّ آدم لمّا هبط إلى الأرض هبطت معه حواء وإبليس، فولدت لآدم هابيل وقابيل. وكان هابيل صاحب ماشية وكان قابيل صاحب حرث، وكان قربانهما أن يتقربا بقربان ثمّ يلقيانه على وجه الأرض حتى تأتي نار فتأكله أو يبليه الدهر، وكان هابيل يتقرب بجلّة غنمه وسحاحها وخيارها، وكان قابيل يتقرب بزؤان ونفاية الحنطة، فتأتي نار من السماء فتأكل قربان هابيل ولا تقرب قربان قابيل، فغاظه ذلك فخرج حتى لقي إبليس فقال: يا إبليس أتقرب أنا وأخي بقربانين فتأتي نار فتأكل كل قربانه ولا تأكل قرباني، فقال له إبليس: اقتله تكن ملكاً تبجح في الأرض، قال: وما القتل؟ قال: إذا رأيته راقداً فأذني به، فلما رقد هابيل أتى قابيل إلى إبليس فأذنه، فانطلق معه إبليس حتى وقف على رأسه فقال: خذ حجراً فاضرب به رأسه، ففعل»⁽¹⁾.

غير أن الكسائي سيسكت عن ذلك كلّ، وسيعلّل حادثة القربان بما سيسوقه عن توبة آدم قبل الحديث عن قابيل وهابيل. يقول الكسائي:

«ثمّ إنّ آدم ﷺ دعا ولديه هابيل وقابيل، وكان يحبّهما من بين أولاده، فذكر لهما ما أنعم الله به عليه من بدء خلقه، وذكر ما كان منه من المعصية، وكيف تاب الله عليه وعلى حواء، وقال لهما: إنّي أحبّ أن تقربا لربكما قرباناً عساه أن يتقبّل منكما...»⁽²⁾.

وعلى الرغم من سكوت الكسائي عن صراع الأخوين على المرأة الجميلة، فإنه أبقى على الدافع النفسي إلى القتل وهو الحسد، وحوّله من حسد على المستوى الشخصي إلى آخر على المستوى الاجتماعي، فقد كره قابيل أن يفتخر أبناء هابيل على أبنائه بأن قربان أبيهم قد قبل دون قربانه هو⁽³⁾.

(1) ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج 64، ص 4.

(2) الكسائي، ص 141.

(3) الكسائي، ص 141. ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج 49، ص 37.

ولقد أدّت الجريمة إلى آثار على الأرض؛ إذ تغيرت الأرض وأشجارها وأصبح الماء مراً، فقد:

«رُوي عن الأوزاعي قال: حدثني المطلب بن عبد الله المخزومي: لمّا قتل ابن آدم أخاه رجفت الأرض بما عليها سبعة أيام، ثم شربت الأرض دمه كما تشرب الماء. فناداه الله: أين أخوك هابيل؟ قال: ما أدري ما كنت عليه رقيباً، فقال الله تعالى: إن دم أخيك لينادييني من الأرض فلم قتلته أخاك؟ قال: فأين دمه إن كنت قتلته؟ فحرم الله على الأرض من يومئذ أن تشرب دماً بعده أبداً»⁽¹⁾.

ويضيف ابن عساكر أن الأرض التي شربت دم هابيل لعنت؛ لأنها شربت دم نبيٍّ، ولقد تحولت تلك الأرض سباخاً وما يليها من عروقها في جميع الأرضين⁽²⁾، وليس التحول إلى سبخة إلا خروجاً من طور الخصوبة إلى طور الموت، أو من طور الأنوثة إلى طور «الذكورة»، وذلك لعلّة الدم الذي نزل في أحشائها.

ولئن كان ما أصاب الأرض حالة طارئة فإن علاقة الإنسان بالإنسان وعلاقته بالحيوان عند الثعلبي قد حكمتها جريمة قابيل؛ فقد بدأت مع قابيل مرحلة لا تنتهي من الحروب بين بني آدم مثل فيهم بنو قابيل الشرّ وبنو شيث خليفة هابيل الخير، واستوحش الحيوان بعد الجريمة، وكان يستأنس ببني آدم. وكان السبب في كلّ ذلك ما لحق قابيل من عقاب ولعن بسبب جريمته⁽³⁾. أمّا ابن عساكر فيهتمّ بما حصل لقابيل في علاقته بالحيوان في البداية، ثم بالله بعد ذلك، سعيّاً في المرحلتين إلى خلاصه⁽⁴⁾.

وتبدو جريمة قابيل قد حدّدت مسار تاريخ الإنسانية من خلال إيجاد

(1) الثعلبي، عرائس المجالس، ص 39.

(2) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج 49، ص 41.

(3) الثعلبي، عرائس المجالس، ص 40-41.

(4) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج 49، ص 41-42.

طرفي الخير والشر في صورتها الاجتماعية، من خلال التناظر الذي أقامه قابيل بينه وبين آدم من ناحية، والتشابه بينه وبين إبليس الأبالسة من ناحية أخرى، وليس التشابه هنا بين قابيل وإبليس إلاّ استعادة سردية لما استقرّ في تأويل القرآن من اعتبار أن إبليس وقابيل هما اللذان أضلّا الناس، وهو ما يعني أنّ تأويل النصّ يواصل اعتماده على السرد الأسطوري ويغنيه، غير أنّه هنا مع الثعلبي والكسائي يخفي المقدّمات التي تشير إلى النصّ القرآني المؤوّل، ويسكت عن نصوص المحدثين التي تروي ما حصل للشقيقتين، ويندرج هذا التأويل السردى ضمن استراتيجية استقلال خطاب قصص الأنبياء عن خطاب التفسير والتاريخ. لقد خرج خطاب التأويل من اعتماد التحليل إلى اعتماد التمثيل، وهو ما يعني سعي الثقافة إلى إغناء الأسطورة الدينية.

د- قصص الأنبياء والسعي إلى الاستقلال:

لئن لم نرَ في هذه المرحلة من تطوّر حكاية آدم عند أهل السنّة غيرَ بعض الميائيم المهمّة تُضاف إلى الحكاية الجامعة التي صيغت في المرحلة الأولى، فإنّ نمط الخطاب الذي وردت فيه هو الذي يلفت الانتباه. فقد خرجت الحكاية من وصاية خطابين؛ خطاب التفسير وخطاب التاريخ، أحدثا في طريقة بنائها، وعرضها آثارا منعاهما من التبلور ومن تحقيق وظائف خاصة تستقل بفضلها خطاباً متميّزاً. ويظهر استقلال الخطاب في قصص الأنبياء من خلال معطين هما: تحديد أن غاية فعل القص غير غاية التفسير والتأويل ولكن دون إلغائها، وتعميق الجانب الأسطوري الذي أصبح -لا شك- أكثر حضوراً واتساعاً ممّا كان عليه الأمر في المرحلة الأولى. ويمكن تبين هذا الاستقلال من خلال أنموذجين هما عرائس أبي إسحاق الثعلبي، وقصص أبي عبد الله الكسائي.

- الثعلبي:

عمل أبو إسحاق في (عرائس المجالس) على بيان الحكمة من تصنيف كتابه بالعودة إلى حِكَمِ قصص الله تعالى قصص الأنبياء على نبيّه، والملاحظ أنّ

كل هذه الحكم، وهي تثبيت الرسول وإظهار نبوته، وتقديم نماذج عمّن قبله من الأنبياء، وبيان شرفه وشرف أمته، وتأديبهم وتهذيبهم، وإحياء ذكر من قبله، هي نفسها تقريباً الحِكْمُ التي من أجلها تُقَامُ مجالس الوعظ والإرشاد عموماً، وعند اليهود من خلال ما يُعرف بالدروس أو المدراس خصوصاً⁽¹⁾. فقد كانت لقصاص القرآن وظيفة أساسية ذات طابع ديني سياسي هي الوعظ⁽²⁾، منذ صدر الإسلام، وتواصلت مع أبي إسحاق النيسابوري؛ بل لعلّها أصبحت في القرنين الخامس والسادس للهجرة نشاطاً متميّزاً استحدث نوعاً جديداً من الخطاب الوعظي يمزج بين النصّ السردي والوعظ والتفسير، كما نرى ذلك مع مؤلفات ابن الجوزي، ولاسيما كتابه (المدهش)⁽³⁾.

(1) يذكر جواد علي أنّ المدراس كلمة عبرية و«هي من أصل "درش" (Darash) التي تقابل "درس" في العربية، وتؤدّي هذه الكلمة المعنى المفهوم من لفظة "درس" العربية تمام الأداء. ويقصد بالمدراس درس نصوص التوراة وشرحها وتفسيرها وإيضاح الغامض منها وأسرارها وأمثال ذلك...». ويفضّل أحمد إيش الهجاء، وهي نوع من المدراس، إلى «شكل قصصي، أو تراث شعبي، أو حكايات تاريخية، أو مواظ أخلاقية. وتعني المدراس أيضاً البحث والدرس والنظر، ومن بين معانيها التاريخ حين يكون مرتبطاً بالكتاب المقدّس وخاصّاً به، ويقام هذا الدرس والبحث والتاريخ في مجالس. ومن المدراس ما يخصّ الشرح والتأويل، وتتكون من المواظ التي تلقى في المعابد، ويُتبع فيها الأسلوب القصصي على سبيل الوعظ». انظر تباعاً: علي، جواد، المفضّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقى، ط4، 1422هـ/2001، ج12، ص126. إيش، أحمد، التلمود، ص31. انظر أيضاً:

Herr, Moshe David, «Midrash», in E. J., 2nd Edition, Vol. 14, p182. Freedman, David Noel, (Editor en Chief), The Anchor Yale Bible Dictionary, Boubleday, N.Y., 1996, Vol. IV, p818. Lyke, Larry L., «Midrash», in Eerdman's Dictionary of the Bible, Freedman, David Noel (Editor-in-Chief), Eerdmans Publishing Co., 2000, p. 897...

(2) انظر مثلاً: الثعلبي، عرائس المجالس، ص21، وص22، وص24، وص28... ابن عساكر، ج7، ص442. الكسائي، ص113، وص130، وص135...

(3) ابن الجوزي، أبو الفرج، المدهش، تح. مروان قباني، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط2، 1405هـ/1985م، ج1، ص331.

يعني الوعظ تغيير الأولويّات في الخطاب المعنّي بالقصص في المرحلة الأولى، فمع الوعظ نُرجئُ فعل التفسير، ومقصده الأساسي كشف المعنى، وما قد يرتبط به من أحكام وقضايا كلاميّة جدليّة ضد اليهود والنصارى أو غيرهم، ومع الوعظ نُرجئُ التاريخ، ومقصده الأساسي تأسيس كيان الأمة في البداية الأولى، وبناء مسار تاريخيّ لها يعطيها الأولويّة والمشروعيّة على الحضارات التي كانت في مدّ وجزرٍ معها، والتي تؤسّس بدورها لوجودها في زمن أوّل قبل الزمن التاريخي.

ولا يقف الوعظ في تحقيق استقلاليّة حكاية آدم، ومن ورائها استقلالية خطاب قصص القرآن، عند بيان الافتراق عن خطابي التفسير والتاريخ؛ بل يمكن الوعظ القصص من استعادة طابعها الشفوي المباشر الذي يظهر في الاستطرادات الكثيرة التي نراها في (عرائس المجالس) خاصّة. وتمكّن هذه الاستعادة القصص من الخروج من قيود الكتابة التي عملت التفسير والتواريخ العامة على حبسها فيها. وهذا يعني أنّ القصص تستعيد حرّيّتها في الإضافة والتحويل والإغناء والإثراء لما وصلها، وأنّ القاصّ يفتح عالمه على عوالم جديدة متجدّدة. تستعيد القصص بالوعظ آفاق انفتاحها على الثقافات السابقة، وعلى ما ينتجه المخيال في إطار تفاعله المباشر لا مع عصر القاصّ وهمومه فحسب؛ بل مع انفعالاته وانفعالات سامعيه أثناء عمليّة القصّ ذاتها.

ومن أهمّ الحكم التي يذكرها الثعلبي، في إطار بيان الغرض من خلق آدم، أنّ الله خلق آدم من أجل الرسول «فلولا محمد ما خلقت آدم ولا الجنة ولا النار، ولقد خلقت العرش على الماء فاضطرب فكتبت عليه لا إله إلا الله محمّد رسول الله فسكن»⁽¹⁾. ولئن كشفت هذه الحكمة أنّ الأب خُلِق من

(1) الثعلبي، عرائس المجالس، ص22. الكشف والبيان، ج7، ص61. ابن عساكر، ج7، ص437. ابن عجيبة، أبو العبّاس أحمد بن محمد الحسني الإدريسي الشاذلي الفاسي (1160-1224هـ/1747-1809م)، البحر المديد، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط2، 1423هـ/2002م، ج5، ص43.

أجل الابن، وأنّ الحديث عن البداية كان بالنظر إلى النهاية، وبعبارة أخرى أنّ الحديث عن الخط النازل من السماء (الهبوط بسبب الخطيئة) كان في علاقته بالخطّ الصاعد إلى السماء (العروج، في مرحلة أولى، والعودة إلى الجنة في مرحلة ثانية)، فإنّها تمكّن من النظر في علاقة هذا الميثم بمسألة عقائدية مسيحيّة لها حضورها القوي في تصوّف الإسلامي، واللاهوت المسيحي، وهي علاقة المبدأ والمعاد، وهو ما يجعل النصّ الأسطوري محكوماً بالمعالجات الكلامية والقضايا العقائدية الإسلامية - المسيحية التي كانت - لا شك - مطروحةً في زمن الثعلبي، وهو القرن الذي شهد بداية حروب طويلة غلب عليها الطابع الديني عُرفت بالحروب الصليبيّة.

غير أنّ حضور محمّد في حكاية آدم لن يتوقّف عند الاهتمام ببعض القضايا العقائديّة ورسم صورة موازية للطرح المسيحي، الذي نراه في رسائل بولس خاصّةً بين آدم والمسيح⁽¹⁾، بين الذنب والتكفير عنه؛ بل سيتمدّد إلى محاولة المشاركة في بعض خصائص السلطة الرمزيّة، التي لبعض الأبطال الدينيين أو الأسطوريين، في كتب أهل الكتاب خصوصاً، وفي أساطير القدامى عموماً⁽²⁾، فليس حضور الرسول محمد إلا محاولةً لإحداث التزاوج

(1) العهد الجديد، رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنتوس: 15: 45-49. انظر: إدي، وليام، الكنز الجليل في تفسير الإنجيل، مجمع الكنائس في الشرق الأدنى، بيروت، 1973م، ص 200 وما بعدها. انظر في مقابل هذا التأويل الحديث عن الطيّعة القائم على الخطيئة وهي التي تلتحق بآدم، والطيّعة الروحيّة التي «تلتحق» بالمسيح.

Matthew, Henry, Matthew Henry's Concise Commentary on the Bible, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, p. 1274 et suite.

(2) من الأمثلة على هذه المشاركة في السلطة الرمزيّة ما يذكره الثعلبي من أنّ الشمس أخرجت ليوشع فلم تغرب خشية أن يدخل يوم السبت قبل أن ينتهي من حربه ضدّ الجبارين في أريحا (الثعلبي، عرائس المجالس، ص 220. الكشف، ج 4، ص 47. الخازن، تفسير الخازن، ج 1، ص 35. ابن الجوزي، المنتظم، ج 1، ص 377...)، وهو ما نجده عند ابن كثير في حديثه عن أباطيل الروافض حينما نسبوا إلى الرسول أنّه طلب تأخير وقت صلاة المغرب حتى يصلّي علي بن أبي طالب صلاة العصر؛ لأنّه =

بين مشربين للحكاية هما: المشرب التوراتي، والمشرب الحديثي، ولم يكن استجابةً للفراغات التي في النص الديني القرآني منه والنبوي، كما كان أمر أغلب الإضافات في المرحلة الأولى من مسار حكاية آدم التاريخي عند أهل السنة. وتظهر هذه المزاوجة في مواطن أخرى كثيرة:

1- كتلك التي تبين أن سورتي طه ويس خلقتا قبل آدم، وهو بيان لمنزلة هاتين السورتين اللتين تعبّران عن مكانة الرسول؛ لأنّهما تبدأان باسمين من أسمائه، وفي ذلك استعادة لمنزلة التوراة قبل خلق الكون⁽¹⁾، ولمنزلة بني إسرائيل الذين من أجلهم خلق الأكوان لأنّهم شعب الله المختار⁽²⁾.

= كان في عمل آخر هو أيضاً طاعة الله ورسوله. وناقش ابن تيمية أيضاً في منهاج السنة احتجاج بعضهم لكرامة أحد الصالحين الذي أخر له غروب الشمس حتى يصلي العصر بأن هذه الكرامة كانت ليوشع، وأن هذه الأمة أفضل من بني إسرائيل، «فإذا كانت قد ردت ليوشع فما المانع أن ترد لفضلاء هذه الأمة». ويرفض ابن تيمية ذلك لأن «أمة محمد لا حاجة لهم إلى ذلك ولا منفعة لهم فيه». انظر: ابن كثير، التاريخ، ج 6، ص 87. ابن تيمية، منهاج السنة، تح. محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ط 1، 1406هـ، ج 8، ص 169. الشيخ الصدوق، علل الشرائع، ج 1، ص 352. وللشيعة الإمامية فصول في ما يسمّونه «باب في موازنة النبي صلى الله عليه وآله والأئمة من أهل بيته عليهم السلام للأنبياء في المعجزات وغيرها». انظر مثلاً: الراوندي، قطب الدين، الخرائج والجرائع، ج 2، ص 904. انظر أيضاً ما يوردونه من حجج الرسول لليهود تأكيداً لأفضليته وأفضلية الإمام على سائر الرسل والأنبياء، الطبرسي، الاحتجاج، تح. السيّد محمد باقر الخراسان، دار النعمان للطباعة والنشر، النجف الأشرف، ط 1، 1386هـ/1966م، ج 11، ص 55 وما بعدها، و 314 وما بعدها.

(1) الثعلبي، الكشف والبيان، ج 6، ص 235. انظر: ابن كثير، التفسير، ج 5، ص 271. وانظر أيضاً تفسير الطبري لأية «طه»: الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج 18، ص 268، تح. العطار، ج 16، ص 171. انظر كذلك: السيوطي، الدر المنثور، ج 5، ص 549... وعن منزلة التوراة في عالم بداية الخلق، انظر: جينزبرغ، ج 1، ص 21-22، وعن منزلة حروف الهجاء، ج 1، ص 24.

Ginzberg, the Legends of the Jews, Vol. I, p. 1-2.

(2) جينزبرغ، أساطير اليهود، ج 1، ص 65.

Ginzberg, the Legends of the Jews, Vol. I, p. 48.

- 2- أو كأن يكون أوّل ما نطق به آدم «الحمد لله رب العالمين»⁽¹⁾.
- 3- أو أن يكون مهر حواء الصلاة على الرسول ثلاث مرّات⁽²⁾.
- 4- أو أن يسعى السرد إلى تبرير بعض الطقوس الدينيّة أو الأحكام الفقهيّة أو أسماء بعض الأماكن...⁽³⁾.
- 5- وتظهر المزاوجة عند الثعلبي في استعادته النص اليهودي وإردافه بنص يؤثّته بموادّ إسلامية، سواء تعلقت بإمكانة إسلامية أم بطقوس دينيّة... ونرى هذا مثلاً في إخباره عن موت آدم؛ إذ يقول:

«قال ابن إسحاق وغيره: ثمّ إنّ آدم مات واجتمعت عليه الملائكة لأنّه صفّي الرحمن، فدفنته الملائكة وشيخ وإخوته في مشارق الفردوس عند قرية هي أوّل قرية كانت في الأرض، وكسفت عليه الشمس والقمر ستّة أيّام بلياليهنّ، فلمّا اجتمعت عليه الملائكة بعث الله إليه بحنوط وكفن من الجنّة ووليت الملائكة غسله ودفنه فغسلته بالسدر والماء وترأّ، وكفنوه في ثلاثة ثياب ثمّ لحدوا له ودفنوه ثمّ قالوا هذه سنة ولد آدم من بعده. قال ابن عباس: فلمّا مات آدم قال

- (1) الثعلبي، عرائس المجالس، ص 24. ابن عساكر، ج 7، ص 452. القرطبي، ج 1، ص 281، و ص 324. الأندلسي، أبو حيّان، تفسير البحر المحيط، دار الفكر، (د.ت)، ج 1، ص 159. ابن عطية، أبو محمّد عبد الحق بن غالب المحاربي، المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح. عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 1413هـ/ 1993م، ج 2، ص 383...
- (2) الثعلبي، عرائس المجالس، ص 25. انظر أيضاً ما جاء في قصّة طالوت وجالوت عن التابوت وحضور الرسنّ فيها ممّا يكشف عن التأويل الإسلامي للحكاية الكتابيّة بشكل يدعّم صراع التأويل حول مجال سلطة رمزيّة ذات شأن لا في تدعيم العقيدة أو الدين الجديد؛ بل في الانتساب إلى خطّ سير المقدّس في التاريخ، وصياغته صياغة مقدّسة تحقّق للثقافة المتكلّمة حضورها واستمرارها.
- (3) انظر على سبيل المثال في طقوس الحج: الثعلبي، عرائس المجالس، ص 29. السيوطي، التفسير، ج 1، ص 334. وفي التعليل الفقهي لشروط الخليفة: القرطبي، التفسير، ج 1، ص 261 وما بعدها. وفي تعليل أسماء بعض الأماكن: ابن إياس الحنفي، بدائع الزهور، ص 39.

شيث لجبريل: صلّ على آدم، فقال له جبريل: تقدّم أنت فصلّ على أهلك، فصلّي عليه وكبّر عليه ثلاثين تكبيرة... وقد اختلف في موضع قبره، فقال ابن إسحاق: في مشارق الفردوس، وقال غيره: دفن بمكة، وقيل في غار أبي قبيس وهو غار يقال له: الغار الكبير»⁽¹⁾.

وبين أنّ النصّ يجمع بين سلطتين مرجعيتين في الإخبار هما ابن إسحاق وابن عباس، وتكمن أهمية كلّ سلطة مرجعية في ما استقرّ في الثقافة الإسلامية عن المجال الذي تصدر منه كلّ واحدة منهما. فقد استعاد ابن إسحاق تقريباً كلّ العناصر التي جاءت في أساطير اليهود عن موت آدم⁽²⁾، في حين جمع قول ابن عباس بين طقس صلاة الجنازة والأمكنة الممكنة التي قد يكون دفن فيها آدم، وهي على تعدّدها لم تخرج عن الجغرافيا المقدّسة عند المسلمين.

إنّ العمل على إثراء الحكاية، التي لا يمكنها أن تتجاوز المرجعية الكتابية، بموادّ مختلفة، أوجب إدراج موادّ قصصية جديدة تستحدثها هذه المرجعية، وتمكّنها من الاندراج ضمن السياق، وتستنفر الخيال لحظة القصّ الشفوي، وتستفيد هذه الموادّ من الكمّ الكبير الذي تولّد في المرحلة الأولى، وأفرز تبيئة مستمرة للنصوص التي لم تكن تجد في المرحلة الأولى أسانيد تبرّر شرعية وجودها، ومن ثمّ تصنع سلطتها المعرفية والرمزية، داخل الثقافة الإسلامية، وداخل الضمير الديني الفردي والجماعي، وداخل المخيال الجمعي الإسلامي.

- الكسائي:

تطرح شخصية الكسائي إشكالات تاريخية كبيرة لعلّ أخطرها هويّته وعصره والمكان الذي عاش فيه، فكان لا بُدّ من محاولة الإجابة عن سؤال

(1) الثعلبي، عرائس المجالس، ص 41. ابن الجوزي، المنتظم، ج 1، ص 228. ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج 7، ص 457-458...

(2) راجع فقرة إضافات اليهود من هذا العمل. انظر أيضاً: جينزبرغ، أساطير اليهود، ج 1، ص 104 وما بعدها.

الهوية والمواطن للتمكّن من وضع كتاب (بدء الخلق) في سياقه التاريخي، ومن ثمّ معرفة ما أضافه إلى التطوّر التاريخي لحكاية آدم عند أهل السنّة ودلالات تلك الإضافة التاريخية.

حُقّق كتاب الكسائي أربعة تحقيقات طبعت منها ثلاثة، وكلّها تعبّر عن وضعه وعن وضع صاحبه القلق قديماً وحديثاً. ولعلّ آخر تحقيق خضع له الكتاب التحقيق الذي قام به بندر الزايدي⁽¹⁾، وتسبقه طبعة بيروت بتحقيق خالد شبل سنة (2004م)، وقبلها تحقيق الطاهر بن سالم الذي نُشر سنة (1998م)، وقد كان المستشرق الألماني أيزنبارج (Eisenberg) أوّل من أخرج الكتاب إلى الناس سنة (1922م)، وتعطي هذه التحقيقات أربع نسخ عن كتاب الكسائي وعن شخصيّته. فقد أحالت كلّ طبعة على مؤلّف، وحدّدت له عصراً مختلفاً عن الطبعات الأخرى، وقدمت عنواناً للكتاب مختلفاً عن العناوين الأخرى. فطبعة أيزنبارج بعنوان (قصص الأنبياء)، وقد نسبها محققها إلى أبي حمزة الكسائي اللغوي أستاذ الأمين والمأمون الذي توفّي (179) أو (180) أو (189) للهجرة (795 أو 796 م أو 805 م)⁽²⁾، وتحقيق الطاهر بن سالم جاء تحت عنوان (بدء الخلق وقصص الأنبياء للكسائي) ويرجّح صاحب التحقيق أن الكسائي من أبناء القرن السادس للهجرة، وعنوان نسخة دار الكتب العلميّة (قصص ومواليد الأنبياء) وترى أنّ

(1) الزايدي، بندر بن فيحان بن محمد (محقق)، كتاب المبتدأ في قصص الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، تصنيف أبي بكر محمد بن عبد الله الكسائي (250-350هـ)، دراسة وتحقيق من أوّل المخطوطة حتى نهاية عصر هود ﷺ، رسالة ماجستير في التاريخ القديم، قسم الدراسات العليا التاريخيّة والحضاريّة، كليّة الشريعة والدراسات الإسلاميّة، جامعة أمّ القرى، المملكة العربيّة السعوديّة، إشراف د. سعد بن موسى الموسى، 1428هـ/2006م.

(2) الكسائي محمد بن عبد الله، بدء الخلق وقصص الأنبياء، تح. ودراسة د. الطاهر بن سالم، دار نقوش عربية، ط 1، تونس 1998م، (مقدمة المحقق)، ص 76؛ انظر

الكسائي توفي سنة (1234هـ/1818م). أمّا تحقيق بندر الزايدي فبعنوان (كتاب المبتدأ في قصص الأنبياء عليهم الصلاة والسلام)، وينسبه إلى الشخصية نفسها التي اهتمّ بها الطاهر بن سالم، وهي أبو بكر محمد بن عبد الله الكسائي، غير أنّه يحدّد الزمن الذي عاش فيه بين (250) و(350) للهجرة (864-961م)⁽¹⁾. ونضيف إلى هذا أنّ محقق كتاب (قصص الأنبياء) لقطب الدين الراوندي رأى أنّ كتاب (عجائب الملكوت)، الذي أشار إليه صاحب الذريعة ومن قبله حاجي خليفة⁽²⁾ هو عينه كتاب الكسائي في قصص

(1) يحيل بندر الزايدي في ترجمة الكسائي على الحاجي خليفة في كشف الظنون وابن الجزري في غاية النهاية وكوركيس عوّاد في الذخائر المشرقيّة، وابن العماد في الشذرات. أمّا الحاجي خليفة فكان حديثه عن أبي حمزة الكسائي، وقد فهم أيزنبارغ من ذلك أنّه الكسائي اللغوي ولا إشارة عنده عن زمن وفاته، وما جاء في غاية النهاية لا شيء فيه يدلّ على أنّ الكسائي المعني هو الكسائي الإخباري سوى التشابه في الاسم محمد بن عبد الله، وهو من الأسماء شديدة التواتر بين المسلمين. ولا يضيف ما جاء في الذخائر المشرقيّة جديدا إلا «التخمين» بأنّ الكسائي من أهل القرن الخامس ولكن دون دليل أو حجة، وليست الإشارة إلى شذرات الذهب بشيء إذ تتعلق بمقرئ من أصبهان ليس بينه وبين إخباريّنا إلا التشابه في الاسم. ثم إن بندر الزايدي لا يأخذ بما يراه بروكلمان حول زمن حياة الكسائي ووفاته ففي حين يذكر بروكلمان أنّ الكسائي عاش في بداية القرن الخامس يحدّد بندر الزايدي فترة حياة الكسائي بين القرن الثالث والرابع. إن من عاد إليهم صاحب الأطروحة، وهم الذين قدّموا له القرائن حتى يضبط زمن الكسائي ومكان حياته، لا يفيدون في ذلك. انظر الزايدي، ص 85 من الأطروحة؛ انظر تباعاً الحاجي خليفة، ج 1، ص 723؛ ابن الجزري أبو الير شمس الدين محمد بن محمد بن يوسف (833هـ/1429م)، غاية النهاية في طبقات القراء، مكتبة ابن تيمية، 1351هـ/1932م، ج 2، ص 189؛ عوّاد كوركيس، الذخائر المشرقيّة، جمع وتقديم وت. جليل العطية، المجلّد الرابع «التعريف بالمخطوطات وفهارسها»، دار الغرب الإسلامي، (د.ت)، ج 4، ص 325؛ بروكلمان، ج 6، ص 151.

(2) الراوندي أبو الحسن قطب الدين سعيد بن هبة الله بن الحسن (573هـ/1187م)، قصص الأنبياء، تح. وتق. الميرزا غلام رضا عرفانيان اليزدي الخراساني، مؤسّسة =

الأنبياء، وهو ما يتدعم بما أورده قسطنطين مزييفاً أن نسخة من مخطوط (عجائب الملكوت) المنسوب إلى الكسائي موجود في الجامعة العبرية⁽¹⁾. في حين يذكر بندر الزايدي أن كتاب (عجائب الملكوت) صنفه الإمام المهدي لدين الله أحمد بن يحيى بن المرتضى بن مفضل بن منصور الحسيني (775-840هـ/1436-1373م)، «وهو في أخبار العالم ومبتدأ الكون، في إطار المفهوم الزيدي، ومنه نسخة مخطوطة في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء في (22) ورقة، ونسخة أخرى بخط قديم في المكتبة المتوكلية»⁽²⁾.

والحق أن قول أيزنبارج، وتحديد دار الكتب العلمية، لاغيان؛ ذلك أن الكسائي يرجع في كتابه، في أحيان كثيرة، إلى ابن عساكر صاحب (تاريخ دمشق)، الذي توفي سنة (571) للهجرة (1176م)، فلا يمكن أن يكون الكسائي المقصود بكتاب (قصص الأنبياء) أبا حمزة اللغوي، ثم إن القرطبي في تفسيره يشير إلى كتاب الكسائي لفظاً وصاحباً؛ إذ يقول: «وقيل معجزته فيما ذكر الكسائي في قصص الأنبياء...»⁽³⁾. ولقد توفي القرطبي سنة (631) للهجرة (1234م)، فلا يمكن أن يكون الكسائي الذي يهمنّا هو من قصده دار الكتب العلمية. أمّا الطاهر بن سالم وفادي فيحدّدان تاريخين متقاربين لوفاة المؤلف هما القرن الخامس الهجري عند فادي، والقرن السادس الهجري عند بن سالم⁽⁴⁾.

= الهادي 1418-1376ش، ص25؛ الطهراني آغا بزرك (ت. 1389هـ/1969م)، الذريعة في تصانيف الشيعة، دار الأضواء، ط2، بيروت-لبنان، (د.ت)، ج24، ص240؛ حاجي خليفة، كشف الظنون، ج2، ص1128.

(1) Kister, p. 88 وهو تحت رقم Ar 8° 63.

(2) الزايدي، بندر، ص47.

(3) القرطبي، ج2، ص248. هذا مع أننا نجد إشارة إلى الكسائي في (كشف الظنون) للحاجي خليفة. انظر: الحاجي خليفة، ج1، ص227؛ ج1، ص723؛ ج2، ص1128.

(4) Vadet, Ibid, p. 6.

وتخبُّط المعاصرين حول العصر الذي عاش فيه الكسائي لا يزيده اضطراب القدامى في تحديد اسمه وعنوان كتابه إلا تعقيداً. فمن الاضطراب في اسمه ما يذكره الطاهر بن سالم من أن اسمه «أبو بكر أو أبو الحسن أو أبو عبد الله محمد بن عبد الله أو عبد الملك أو الحسن بن محمد الكسائي»⁽¹⁾. وقد يلتبس الأمر بأحد محدثي أصبهان الذي ذكره أبو الشيخ صاحب (طبقات المحدثين)؛ إذ يقول عنه «هو أبو عبد الله الكسائي، واسمه محمد بن أحمد بن الحسن»، ويذكر أنّه توفي سنة (347) للهجرة⁽²⁾ (958م)، ولكنه لم يذكر له كتاباً في بدء الخلق، أو في قصص الأنبياء. وقد يعود الاضطراب في الاسم إلى عدم شهرة صاحب القصص، وربّما لهذا السبب نرى ابن حجر العسقلاني يذكر، في معرض حديثه عن الكسائي النحوي ومن لُقّب بلقبه، «ولُقّب به جماعة منهم زهير القرقوبي النحوي،... وآخر له تصنيف قصص الأنبياء لا يحضرني اسمه»⁽³⁾. ولهذا السبب أيضاً تغيب ترجمته من كتاب (وفيات الأعيان) لابن خلكان، على الرغم من أنه من أهل القرن السابع، ومن (سير أعلام النبلاء) للذهبي، ومن (كشف الظنون) الذي يعتني فيه صاحبه بالكسائي النحوي لا الإخباري، وهو غياب امتدّ إلى أعلام الزركلي ومعجم عمر رضا كحالة... إلخ. ومما يزيد الأمر غموضاً تجاذب السنّة والشيعة ولواء الرجل، ففي حين يستخلص بن سالم من دراسة كتاب الكسائي عقيدته السنّة يصرّ صاحب كتاب (أعيان الشيعة) على الخلط

(1) الكسائي، مقدمة المحقق، ص 64.

(2) أبو الشيخ، أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حبان الأصبهاني (274-369هـ/ 887-979م)، طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها، تح. عبد الغفور عبد الحق حسين البلوشي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1412هـ/ 1992م، ج 4، ص 288.

(3) ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (773-852هـ/ 1371-1448م)، نزّهة الألباب في الألقاب، تح. عبد العزيز محمد بن صالح السديري، مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 1409هـ/ 1989م، ج 2، ص 307.

بين أبي حمزة اللغوي والكسائي صاحب القصص مورداً «أن الشيخ حسن بن علي الطبرسي [قد أكثر] في كتاب (أسرار الإمامة) من النقل عن كتاب (قصص الأنبياء) للكسائي، هكذا استدلل بعض المعاصرين على تشييعه»⁽¹⁾، وهو إكثار لم نجد له أثراً في الكتاب المشار إليه. ومما قد يدعم فكرة تشييع الكسائي أن كتابه تُرجم إلى الفارسية تحت عنوان (نفايس العرائس) وصاحب الترجمة هو محمد بن الحسن الديدوزمي⁽²⁾. وعلى الرغم من ذلك، إن الكسائي بعيد عن التشييع المذهبي، وهو ما نراه من خلال عمل بن سالمه الدقيق الذي حاول تبيّن الانتماء المذهبي من خلال نصّ كتاب الكسائي ذاته. غير أن لنا في صلب هذه العتمة علامات كالنجوم تهدينا، وهذه العلامات هي:

- ما ذكره صاحب (الذريعة)، ولم يُشر إليه بن سالمه، من أن الكسائي «ألف المتن العربي قبل سنة (617هـ)، تاريخ إحدى نسخ الكتاب الموجودة في المتحف البريطاني»، في حين أن أقدم النسخ التي عاد إليها بن سالمه تعود إلى سنة (877) للهجرة.
- أن الكسائي قد أسند بعض أحاديثه إلى ابن عساكر المتوفى سنة (571) للهجرة⁽³⁾.
- أن القرطبي قد أشار إليه في تفسيره، في حين لم يُشر إليه ابن خلكان، على الرغم من قرب المسافة الزمنية بينهما؛ إذ كلاهما من القرن السابع للهجرة. ونستنتج من هذه الإشارات أن الزمن الذي عاش فيه الكسائي يمتدّ على مدى القرنين السادس والسابع، وليس في الخاسر، مع احتمال كبير أن يكون حياً بين سنة (571) للهجرة، سنة وفاة ابن عساكر، وسنة (617)

(1) الأمين، السيد محسن، أعيان الشيعة، تح. وتخرّيج حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت-لبنان، (د.ت)، ج 8، ص 233.

(2) الطهراني، الذريعة، ج 24، ص 240.

(3) الكسائي، ص 379.

للهجرة تاريخ أقدم نسخة من كتابه، وهذا يعني أنه معاصر لأقطاب من المؤرخين والمفسرين أشهرهم ابن الجوزي، وابن الأثير، والقرطبي...

وإذا كان عصر الكسائي قد كاد يتوضّح، فاستطعنا تجاوز الخطأ الذي وقع فيه الحاجي خليفة وأيزنبارج، فإن المكان الذي عاش فيه الكسائي ليس واضحاً بعد، ولعلّ السبب في بقاء الرجل مغموراً أنّ كتابه لم ينتشر انتشاراً واسعاً في حياته أو بعدها. وبقدر ما مثّل عدم انتشار كتابه حاجزاً أمام تفاعل معاصريه معه، مثّل بالنسبة إلينا عاملاً مساعداً للتعرف إلى المجال الجغرافي الذي عاش فيه الكسائي.

ويمكن تبيّن هذا المجال الجغرافي من خلال النظر في المكان الذي كثرت فيه نسخ الكتاب التي اعتمد عليها المحقّق بن سالم. لقد اعتمد بن سالم على ستّ عشرة نسخة مخطوطة من كتاب الكسائي تتوزّع كلها بين تونس وباريس، ومنها نسخة واحدة هي الأخيرة أسماها بن سالم «نسخة دمشق». وعن البيانات التي قدّمها المحقّق حول مخطوطات الكتاب تُثار الملاحظات الآتية:

1- تتردّد النسخ التي في المكتبة الوطنية التونسية بين تاريخين هما (1178) و(1281) للهجرة (1764-1864م)، فأقدم النسخ في تونس لا تعود إلى ما قبل القرن الثاني عشر للهجرة، في حين أن النسخ الأخرى، سواء التي في باريس أم نسخة دمشق، فإنها تتردّد بين سنتي (877) و(1076هـ) (1472-1665م)، ما يعني أن نسخ باريس أصل للنسخ التي في المكتبة الوطنية التونسية.

2- كتبت أغلب نسخ باريس بخط مشرقي، وهو ما يرجّح ترجيحاً قوياً أنها كتبت في المشرق. وقد أورد بن سالم أنّ أقدم النسخ، وهي التي نسخت سنة (877هـ)، قد اطلع عليها «بطرس دياب الحلبي ترجمان سلطان فرنسا سنة ألف وستمئة وسبعين مسيحية»⁽¹⁾، الموافقة لسنة (1081) للهجرة.

(1) الكسائي، مقدمة المحقّق، ص 83.

3- ارتبطت أغلب النسخ بدمشق، ولا يُستبعد بالنسبة إلى سائر النسخ التي في باريس أو في تونس أن تكون من سوربة؛ للعلاقات الوثيقة التي كانت للإمبراطورية الفرنسية بسورية وبالشام.

تفضي بنا هذه الملاحظات إلى تقرير نتيجة مهمة هي أن دمشق خصوصاً، والشام عموماً، هما المهد الذي كُتِبَ فيه الكتاب.

هكذا يتحدّد المجال التاريخي (ق 6-7هـ/ 12-13م) والجغرافي (الشام) لكتاب (بدء الخلق وقصص الأنبياء) للكسائي، ما يوضّح مكانة الكتاب في سلّم تطوّر قصص القرآن ومن ورائها الأساطير الدينية الإسلامية عامّة، وقصة آدم خاصّة، وهو ما ينير تاريخ هذا التطوّر خصوصاً عندما نفكّر في الأمر من زاوية سنّية صاحب الكتاب وتشيعه، أو عندما تطرح قضايا سياسية بقيت، كما يرى فادي، عالقة تحتاج إلى إجابة لعلّ أهمّها قضية موقف السنة من الخلافة، ومما حدث في بداية تاريخ الثقافة والدولة.

يعيد نصّ الكسائي صياغة الأسطورة الدينية الخاصّة بآدم، لا من حيث الخطوط العامّة التي تمرّ بها الحكاية؛ بل من حيث البرامج السردية التي تضطلع بها شخوصها من جهة، ومن حيث الاستراتيجية السردية من جهة أخرى. ويتوضّح ذلك من خلال الصورة التي رسمها لآدم من ناحية العناصر التي تكوّنه، ومن حيث الأفعال التي اضطلع بها.

ويظهر تميّز نصّ الكسائي في ما أضافه إلى ميثمي طينة آدم وروحه، فقد قامت إضافته على بيان سيطرة آدم وتأكيد سلطانه على الوجود في بعده الأفقي والعمودي أو في مداه السطحي ومداه العميق، فكانت طينته من كلّ الأماكن ومن كلّ الأراضي. ويدعم ميثم خلق روحه هذه السيطرة ببيان شرف عنصرها النوراني الذي ميّزها عن سائر المخلوقات، فجمعت الروح كلّ أبعاد السماء مثلما جمعت الطينة كلّ أبعاد الأرض، وكانت الروح علامة على هيمنة آدم الإنسان على الأبعاد العلوية بعد أن كانت الطينة علامة على الهيمنة على الأبعاد السفلية.

ولا تعود هيمنة آدم على الأبعاد السماوية والسفلية إلى عنصره الأولين فحسب؛ بل تمتدّ إلى أعماله الأولى التي أهمّها إعادة خلق الموجودات بصوته وكلامه، فكان صاحب الخلق الثاني للموجودات بتعيين أسمائها، بعد أن كان الله صاحب الخلق الأوّل بتعيين ذواتها.

أكّد الكسائي، من خلال الصورة التي رسمها لآدم، أفضليّة آدم على سائر الموجودات، وهي أفضلية مطلقة لذاته، وليست بمطلقة لنسله لعامل الخطيئة والتكليف الأرضي. وليس هذا التأكيد في رأينا إلا استعادة لما استقرّ في الضمير السنّي من تأكيد أن التكريم للإنسان لم يكن تكريماً لصنف من الناس، كما عبّرت عن ذلك ديانات سابقة، أو لفئة أو عائلة من المسلمين، كما نرى ذلك عند الشيعة ومن دار في فلکهم، وإنّما هو تكريم للإنسان بما هو إنسان؛ أي بما هو ماء وطين وروح.

غير أن تأكيد تميّز آدم، وربط هذا التميّز بالسماء، من حيث رفع الطين ومن حيث مصدر الروح، يقيم علاقة قويّة في المخيال الإسلامي بين السلطة، وآدم هو الخليفة الأوّل زماناً ومكاناً، والسماء. وتضفي هذه العلاقة على السماء صفة الفعل، وعلى الأرض صفة الانفعال، وهو ما يستعيد الرؤية الغنوصيّة التي انتشرت في القرنين الخامس والسادس (مع الغزالي أساساً)⁽¹⁾، وهو أيضاً ما يستعيد الأساس الأسطوري للعلاقة القائمة بين عالم الحكم وعالم الرعايا، بين قصر الحاكم الذي يصوّر عادة في مكان مرتفع مشرف على المدينة وبين مساكن المحكومين ومكانتهم الدونيّة وصفتهم المنفعلة.

تستعيد صورة آدم، الذي كان له على السماء والأرض سلطان باهر تعجبت منه الملائكة، بطريقة عكسيّة ما أصبحت عليه صورة الخليفة في هذه

(1) راجع في هذا: الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار التنوير، ط4، 1985م، ص 123 وما بعدها. بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1986م (طبعة خاصة بالمغرب)، ص 377 وما بعدها.

المرحلة بما تميّزت به من ضعف وهوان أمام الروم باعتبارهم العدو الخارجي وأمام سائر الدويلات التي كانت تتنافس وتتقاتل، باعتبارهم أعداء داخليين، وقد تكون هذه الاستعادة العكسية تأويلاً أسطورياً لما جاء في نصوص الأحكام السلطانية من صورة مثالية للخليفة في الفكر السياسي الإسلامي، وهي صورة لا تخرج عن وجه وقفا. أمّا الوجه فاعتبار الخليفة صاحب الأمر المطلق بشروطه، وأنّ طاعته تسري على جميع من هم تحت أمره، شأن طاعة الملائكة لآدم، وأما القفا فالسعادة المطلقة التي يعيشها الحاكم، كما نرى ذلك في شخصية الحكّام والأمراء في القصص الشعبي كـ (ألف ليلة وليلة) أو (قصة فيروز شاه ابن الملك ضاراب)، أو قصة (ألف يوم ويوم) فروخ ناز، أو (ألف ليلة وليلة التركيّة)⁽¹⁾... ويظهر ذلك في قصة آدم في النعيم غير المقيم الذي دخل فيه بعد الإعلان عن سلطانه على الملائكة.

نحن، إذاً، أمام استجابة لما كان الفكر والمخيال في حاجة إليه، كان الفكر في حاجة إلى الأساس «الديني» لما عليه الحكم المطلق، وكان المخيال في حاجة إلى الخلفية «الأسطورية» لما عليه الحاكم من نعيم وسعادة. فهل يعمل الفكر عبر الأسطورة على بناء حلمه بالخلافة النموذجية التي توحد «الأمة» وتقهر أعداءها؟ وهل يعمل المخيال عبر القصص والفعل الشفوي ذاته على استمرار النعيم شفويّاً بعد أن حرم منه في الحقيقة؟

غير أنّ قيمة نصّ الكسائي لا تكمن في هذه الاستجابة العكسيّة لواقعه وردّ فعله على ضعف الحكم في الشام؛ بل نراها أيضاً في تحديد الغرض من فعل

(1) مجهول، قصة فيروزشاه ابن الملك ضاراب، المكتبة الثقافية، بيروت، ط2، 1426هـ/2005م. دي لأكروا، بيتي، قصة «ألف يوم ويوم» فروخ ناز شهرزاد آسيا الوسطى، ترجمة نعمة الله إبراهيم، وزاهد الله منور، وتيمور مختار، شركة المطبوعات، بيروت-لبنان، ط1، 1994م. مجهول، «ألف ليلة وليلة التركيّة» المسماة مناجاة البلغاء في مسامرة الببغاء، ترجمة سليم أفندي باز، عرّف بها وحققها خليل حتّا تادرس، ط1، مكتبة النافذة، مصر، 2005م.

القصّ ذاته. فلئن سعى الثعلبي إلى اتخاذ الحكمة من القصص القرآني، ومن ثمّ التشريع للاشتغال به وإبراز فائدته، مدخلاً للقيام بوظيفته، وهي الوعظ وتحقيق الأغراض السياسية والعقائدية من وراء الوعظ ذاته، فإنّ الغرض من القصص عند الكسائي يتطوّر من الوعظ إلى الاعتبار، من مجرد وظيفة تقوم على «التذكير بالخير فيما يرق له القلب»⁽¹⁾، وتقوم على استحضار الموت ومفارقة الدنيا، وهو ما يستلزم التمسك بالدين والزهد في الدنيا⁽²⁾، إلى وظيفة أرقى هي «التأمل بما مضى لأخذ العبرة، [أو] ردّ الشيء إلى نظيره بأن يحكم عليه بمثل حكمه، وهذا يشتمل [على] العقلي والتمثيل»⁽³⁾، وهو فعلٌ يخاطب العقل والوجدان لإقرار الحكمة وللدلالة على الصانع، فقصد فعل الوعظ «صوفي»، وقصد فعل الاعتبار «حكمي» أو كلامي.

ولقد أشار الكسائي في مقدمة كتابه إلى الغرض من خلق الإنسان وهو معرفة قدرة الله، وأن الله محكم التركيب ومظهر العجب العجيب...⁽⁴⁾، وهو ما دفعه إلى أن يذكّر في كلّ مرة عظمة الخالق من خلال بيان عظمة

(1) القلعي، معجم لغة الفقهاء عربي-إنجليزي، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط2، 1408هـ/1988م، ج1، ص506.

(2) انظر قول ابن الجوزي؛ إذ يقول: «الحمد لله الذي جعل الموت واعظاً لذوي الاعتبار، وتفرّد بالبقاء فاعتبروا يا أولي الأبصار...وبعد، فهذه مسائل تتعلق بالتفكير والتدبر فيما يؤول إليه الحال، تُبَصِّرُ الغافل وتوصل الكامل إلى أحسن الخلال، وتنجي العاملين بها غداً من سطوات الجلال...». ابن الجوزي، المواعظ والمجالس، حققه وعلّق عليه محمد إبراهيم سنبل، دار الصحابة للتراث، طنطا، ط1، 1411هـ/1990م، ص13 وما بعدها. أما عن الاعتبار فيقول ابن رشد الحفيد مثلاً: «الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس».. ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تقديم وتعلّق الدكتور أبو عمران الشيخ والأستاذ جلول البدر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982م، ص25.

(3) القلعي، ج1، ص74.

(4) الكسائي، ص93.

المخلوق⁽¹⁾، وإلى أن يفصل القول في تركيب الجسم الإنساني وما فيه من أعضاء⁽²⁾، وإلى التذكير بفضائل إفشاء السلام بين الناس⁽³⁾، أو إثارة التعجب من صفة الجراد...⁽⁴⁾.

ولقد كانت وظيفة الاعتبار أثيرةً عند المسلمين عموماً شأن ما نراه في كتاب (الحيوان) للجاحظ، عندما يتحدث عن الدليل الذي يستدلّ، والدليل الذي لا يستدلّ⁽⁵⁾. ولعلّ التحاق نصّ الكسائي بهذا التوجّه يفسّر افتراقه عن خطّة الثعلبي في (عرائس المجالس)، وذلك عبر التحوّل من المزاجية بين الحكاية الكتابيّة لآدم والحكاية الحديثيّة، كما رأيناها مع الثعلبي، إلى العمل على أسلمة حكاية آدم.

ومن مظاهر أسلمة حكاية آدم عند الكسائي:

1- اندراج مفاصل الكتاب ضمن أحاديث، لا مجالس، فجاءت حكاية آدم ضمن «حديث ابتداء خلق آدم»، و«حديث دخول الروح فيه»، و«حديث صفة خلق حواء»... وقد اهتمّ الكسائي في بعض المواطن بإسناد الأخبار

(1) انظر مثلاً ما جاء في حديثه عن السموات وأسمائها وسكّانها، أو في حديثه عن صفة جبريل أو الملائكة عموماً، انظر تبعاً: الكسائي، ص 100، وص 101، وص 103، وص 144.

(2) المصدر نفسه، ص 109.

(3) المصدر نفسه، ص 113-114.

(4) المصدر نفسه، ص 129.

(5) انظر مقدمات الكتب التي تعتنى ببيان العجيب في خلق الحيوان والنبات والأجرام... ونذكر، على سبيل المثال: الجاحظ، كتاب الحيوان، تح. عبد السلام هارون، ج 1، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط 3، ص 33. الدميري، أبو البقاء كمال الدين محمد بن موسى (742هـ-808هـ/1341-1406م)، حياة الحيوان الكبرى، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط 1، 1424هـ/2003م، ص 9. الزاهد، عبد الله بن محمّد بن عبّاس، عجائب الملكوت، دار المحجّة البيضاء، دار الرسول الأكرم، بيروت-لبنان، ط 4، 1421هـ/2001م، ص 7 وما بعدها.

إلى رموز الخبر الإسلامي كما رأيناها في المرحلة الأولى مثل: ابن عباس أو جعفر الصادق، وإذا ما أحال على بعض رموز الخبر الكتابي، مثل وهب بن منبه أو كعب الأحبار، فلن يختلف متن الخبر عمّا أسند إلى الرموز الأولين، وستُبنى الإضافة على تأويل للآية القرآنية أو للحديث النبوي، أو سيضيف الكسائي تفاصيل تخرج الميثم من العالم التوراتي⁽¹⁾. ويقف اختيار عنوان الأحاديث عند الكسائي مقابل عنوان المجالس الذي يستند إلى ظاهرة مجالس الوعظ المرتبطة بقصص الأنبياء منذ صدر الإسلام.

2- اعتناء الكسائي بإدراج رموز الحكاية الإسلامية مثل الرسول محمد، أو بعض طقوس العبادة عند المسلمين، وهو إدراج لا يقوم على حضور الرمز الكتابي والرمز الإسلامي في ميثم واحد؛ بل على حضور الرمز الإسلامي وغياب الرمز الكتابي. من ذلك ما نراه في حديثه عن بناء آدم للبيت الحرام؛ فقد ارتبط بناء البيت بحديث الذرّ، وفيه أخذ الميثاق على الناس بالتوحيد وتصديق الرسول⁽²⁾، وغابت عنه كلّ إشارة إلى خيمة بني إسرائيل أو إلى بيت المقدس، أو إلى السكينة...⁽³⁾. ومن ذلك أيضاً حمامة آدم التي وضعت عليه التاج، والتي فارقتها عندما عصى ربّه، كما فارقه سائر من سُخّر له في الجنّة. والحمامة عنصر مهمّ عند أهل الكتاب؛ إذ هي الوساطة أو الرمز لروح الله الذي نزل على المسيح عندما تطهّر في ماء الأردن من السماء. وليس إدراج الحمامة في هذا السياق، وهي التي

(1) الكسائي، ص 111.

(2) الكسائي، ص 132.

(3) انظر هذا الحضور المزدوج بين البيت الحرام وخيمة بني إسرائيل في: القرطبي، ج 2، ص 121. الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ج 3، ص 6؛ أو بين البيت الحرام وحضور رمز من رموز عالم اليهود المقدّس كطور سيناء: ابن الجوزي، المنتظم، ج 1، ص 214؛ أو السكينة: ابن الجوزي، زاد المسير، ج 1، ص 144؛ القرطبي، ج 2، ص 122...

تغيب عن مصنفات هذه المرحلة، مندرجاً ضمن تلك الدلالة الكتابية، إنّما هي رمز للسلطان واللذة التي تجانس عالم الفحولة الذي يتحرك فيه آدم عند الكسائي، كما سنرى⁽¹⁾.

3- ولا تتوقف في الحقيقة عملية أسلمة الحكاية عند حدود الاندراج ضمن فضاء عالم المحدثين، أو عند التركيز على توظيف الرموز توظيفاً إسلامياً؛ بل تمتدّ إلى صياغة مرحلة من مراحل الحكاية صياغة إسلامية خالصة. من ذلك مثلاً غياب كلّ القرائن التي تفتح فعل خلق آدم على غير الكعبة، وعلى الرغم من أنّ عبارة «تربة الدنيا» غامضة، فإنّها لا تعوّض بأيّ معنى سائر مواطن الجغرافيا المقدّسة التي استند إليها الثعلبي. ومن ذلك أيضاً ما أورده الكسائي عن حكاية هابيل وقابيل، وما أضافه عن شيث بن آدم. فقد ارتبطت حكاية الأخوين بحديث عبد الحارث، فكانت محاولة لتبرير «عصيان» آدم الثاني بأن «نسب» فعل الحياة والموت إلى غير الله، ثمّ أضاف أحداثاً لم تكن عند غيره ممّن سبقه أو اندرج معه في المرحلة نفسها التي ينتمي إليها⁽²⁾. وقد أخرج الحكاية بهذا المنحى من ضغط النصوص الكتابية الموروثة. ثمّ بعد موت هابيل والحزن عليه، بشّر الله آدم وحوّاء بشيث وهو أبو النبيين والمرسلين. وما يلفت الانتباه في شيث أنه يحمل «في وجهه نور نبينا محمد... وكان على بدنه شامة بيضاء» هي التي تقابل رمزياً علامة ختم النبوة التي بين كتفي محمّد.

هكذا نرى أنّ المرحلة الثانية من تطوّر حكاية آدم لم تحافظ على خطوط القوى التي تغذّي الحكاية الأسطورية الإسلامية فحسب؛ بل عملت كذلك

(1) تدور رمزية الحمامة عند ابن سيرين مثلاً على المرأة وجمالها وصلاحها. ابن سيرين، منتخب الكلام في تفسير الأحلام، تهذيب وتبويب عبد الأمير مهتّا، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط 1، 1990م، ص 195.

(2) راجع تحليل نصّ الكسائي وعلاقته بتنوعاته الموجودة عند سائر أقطاب الثقافة الإسلامية في الباب الثاني من هذا العمل.

على إثرائها وتوجيهها من خلال ما أضافته فيها من جزئيات من ناحية، ومن خلال ما وفّرت من استقلالية جعلت هذه الحكاية فناً خاصاً له غاياته الخاصة التي أعلى من شأنها أمام غايات فني التاريخ والتفسير.

3- بين ابن كثير والعصامي:

تمثّل هذه المرحلة مرحلة وضوح الفرق بين ما يُنسب إلى المحدثين، وما يُنسب إلى القصّاص، بين ما يعود إليه المحدثون على أنّه الحقيقة التي نطقَ بها النص المقدّس، وبين ما يرويه أهل القصص ولا ينتبهون فيه إلا إلى «المتعة» و«الشطح» في عالم الخيال غير المحدود. ولقد اكتسب هذا الفرق قيمته حينما اكتمل نصّ المحدثين، ولم يعودوا في "حاجة" إلى الأخذ الصريح عن أهل الكتاب أو عن غيرهم في الإخبار عن بداية الدنيا ونهايتها من ناحية، وحينما لم يعد على القصّاص من حرج في قصصهم؛ إذ أخرجوا من جماعة العلماء الوعاظ إلى جماعة القصّاص بغريب أخبار الدنيا وبحكايات وقائع الدهور من ناحية أخرى. ويمثّل الجماعة الأولى أبو الفداء عماد الدين ابن كثير القرشي في تاريخه وتفسيره، ويمثّل الثانية عبد الملك العصامي في (سمط النجوم العوالي)، ومحمد بن أحمد بن إياس الحنفي في (بدائع الزهور في وقائع الدهور)، دون أن ينقطع ابن كثير عن أمثاله من العلماء والحنابلة منهم خاصة، ودون أن ينزل العصامي عن أضرابه من أهل القصص والعجائب. وسنهتمّ هنا بما أضافته هذه المرحلة إلى نصوص المرحلتين السابقتين، أو حذفته منها، محافظين على اهتمامنا بالمياثم الثلاثة وهي: خلق آدم، والخطيئة، وحكاية قابيل وهابيل، ثم نبرز ما آلت إليه الحكاية الأسطورية السنّية الخاصة بآدم.

أ- خلق آدم:

لم نجد لنصّي الثعلبي والكسائي الخاصين بطينة آدم وبِعلاقتها بأبعاد الأرض والسماء صدقاً في النصوص التي سبقتهما، ولا في النصوص التي لحقت بهما، غير أنّنا نلاحظ حضوراً دائماً لميثم المحاولات الثلاثة التي مرّت

بها طينة آدم، وهي تُجمَع وتُرفَع إلى السماء. ويتردّد ابن كثير، عند حديثه عن طينة آدم وعرض حكاية جمعها وتشكيلها، بين موقفين متعارضين، أولهما: قبول إدراجها ضمن «الحكاية الأصلية»، التي نطق بها النص المقدّس، وثانيهما: رفضها عبر السكوت عنها. فقد جاء في (البداية والنهاية): «وقد ذكر السدي... عن ناسٍ من أصحاب رسول الله ﷺ قالوا: فبعث الله ﷻ جبريل... [و] ميكائيل... [و] ملك الموت فعاذت منه، فقال: وأنا أعوذ بالله أن أرجع ولم أنفذ أمره، فأخذ من وجه الأرض وخلطه، ولم يأخذ من مكان واحد، وأخذ من تربة بيضاء وحمراء وسوداء، فلذلك خرج بنو آدم مختلفين، فصعد به فبلّ التراب حتى عاد طيناً لازباً..... فخلقه الله بيده لئلا يتكبّر إبليس عنه فخلقه بشراً فكان جسداً من طين أربعين سنة... وذكر تمام القصة. ولبعض هذا السياق شاهد من الأحاديث وإن كان كثير منه متلقى من الإسرائيليات»⁽¹⁾. ويحسم هذا التردّد ما سيورده من أحاديث شواهد يغيب فيها ميثم المحاولات الثلاثة، وميثم دخول إبليس في آدم، وضربه لجسده وهو فخّار... ويحضر فيها، في المقابل، كلام آدم عندما دخلت فيه الروح، والمراحل التي مرّت بها طينته من صلصال وحمأ مسنون وفخّار... وحديث الذرّ والجحود... وهو ما يعني أن الخطاب قد غلب الجانب المنسوب إلى الموروث على الجانب المنسوب إلى المختلف الديني والحضاري.

ويتغيّر الأمر مع السيوطي والمتقي الهندي صاحب (كنز العمال)؛ إذ يجمعان بين ما فرّق بينهما ابن كثير، فيوردان ما جاء عن مرحلة الطبري ومرحلة الثعلبي-الكسائي بخصوص طينة آدم وعلاقة الملائكة وإبليس بها؛ بل إنّ السيوطي ليورد النصّ الذي جاء في طبقات ابن سعد من أن إبليس هو الذي جمع طينة آدم ورفعها إلى السماء، وهو نصّ نادر ما نجد له حضوراً في المدوّنة السنّية. وفي مقابل ذلك نجد عند ابن إياس الحنفي نصّاً يكشف عن تنوّع مصادر القصّ التي تداخلت في صياغة هذا الميثم من حكاية آدم، وتهنّنا

(1) ابن كثير، التفسير، ج1، ص229. السيوطي، الدر المنثور، ج1، ص116.

إضافته لأنّ حضور «الإسرائيليات» فيها ينتقل من الوضوح الدافع إلى رفضها إلى الكمون المرجّح لقبولها، وذلك عن طريق إسناد الخبر إلى سلطة الثعلبي صاحب القصص والتفسير، ولأنّ مصدرأً آخرأً يحضر فيها لا يعلن عن حضوره الإسنادُ بقدر ما يعلن عنه قلق عبارة «الأشباح». يقول ابن إياس الحنفي:

«قال الثعلبي في كتابه: لما أراد الله تعالى أن يخلق آدم ﷺ

أوحى إلى الأرض أني خالق من أديمك خلقاً فمنهم من يطيعني ومنهم من يعصيني، فمن أطاعني أدخلته الجنة ومن عصاني أدخلته النار، ثم بعث الله تعالى جبرائيل... [و] ميكائيل... [و] عزرائيل، فلما هبط إليها وكزها بحربة كانت معه فاضطربت⁽¹⁾، فمدّ يده إليها فأقسمت عليه وقالت له مثل ما قالت لأخويه، فقال لها: أمر الله خير من قسمك، وقبض من زواياها الأربع من جميع أديمها من أسودها وأبيضها وأحمرها من سهلها وجبلها وأعاليتها وأسافلها، ثم أتى بتلك القبضة بين يدي الله تعالى، فقال الله تعالى له: لِمَ لَمْ تجبها وقد أقسمت بي عليك؟ فقال: يا ربّ أمرك أوجب وخوفك أرهب، فقال له: إذا أنت ملك الموت وقابض الأرواح ومنزعها من الأشباح، ولم يكن قبل ذلك ملك الموت. قال: فلما قبض منها ومضى بكت على ما نقص منها، فأوحى الله إليها أني سوف أرد إليك ما أخذ منك، وهو قوله تعالى: ﴿مِنهَا خَلَقْنَكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾ [طه: 55] ثم إن الله تعالى أمر عزرائيل أن يضع تلك القبضة على باب الجنة، فلما وضعها أمر الله رضوان خازن الجنان أن يعجنها بماء التسنيم، ثم أمر الله تعالى جبرائيل بأن يأتي بالقبضة البيضاء التي هي قلب الأرض، فخلق منها الأنبياء، ثم خلط الطين بالماء حتى صارت معجنة كبيرة»⁽²⁾.

(1) لم نجد المنصوص عليه في عرائس الثعلبي ولا في تفسيره.

(2) ابن إياس الحنفي، بدائع الزهور في وقائع الدهور، المكتبة الثقافية، بيروت-لبنان،

(د.ت)، ص 31-32.

نرى في هذا النص نصّين يتفاوتان في درجة توجيههما للرواية التي استقرت عن طينة آدم؛ فالنصّ الأوّل نصّ معلن يُنسَبُ إلى الثعلبي الذي يستعيد، عن المرحلة الأولى، ميثم المحاولات الثلاثة لجمع طينة آدم⁽¹⁾، وهذا النصّ قناة لدخول أقوال المفسرين؛ إذ يسنده الثعلبي إليهم، ومن وراء المفسرين نصوص ثقافات سابقة لعلّ أهمّها النص التوراتي والنص الفارسي، كما رأينا. والنصّ الثاني يحضر بطريقة ملتوية نستبينها من خلال كلمة «أشباح»، ومن خلال اختيار رضوان خازن الجنان لعجن الطينة بماء التسنيم. فعند العودة إلى المعاجم بحثاً عن معنى كلمة «أشباح» لا نرى منها إلا معنى الجسم الذي يكاد لا يرى إمّا لظلمة في الفضاء وإما لعشا في العينين، ويقال: شفعت لي الأشباح؛ أي أبانت عن ضعف بصري، فأنا لا أرى غير الصور التي لا تبين⁽²⁾. غير أنّ عبارة الأشباح في نصّ الحنفي لا تدلّ على الأجسام التي تكاد لا تبين، وإنما على الأجساد التي مازالت الروح فيها؛ إذ قضى ربّك على ملك الموت أن يكون «قابض الأرواح ومنتزعها من الأشباح»، ولذلك للعبارة في النص معنى غير المعنى اللغوي الأوّل. ولا تسعفنا نصوص معاجم الاصطلاحات في معرفة الأشباح، وهي في عالم الكون والفساد، وإنّما نجد عند الكليني وغيره من علماء الاثني عشرية ما يربط الأشباح بعالم غير عالم الأرض. يقول الكليني: «عن جابر بن يزيد، قال: قال لي أبو جعفر عليه السلام: يا جابر إن الله تبارك وتعالى أول ما خلق خلق محمداً صلى الله عليه وآله وعترته الهداة المهتدين، فكانوا أشباح نور بين يدي الله. قلت: وما الأشباح؟ قال: ظل النور، أبدان نورانية بلا أرواح»⁽³⁾.

(1) الثعلبي، عرائس المجالس، ص22.

(2) المرتضى الشريف، أبو القاسم علي بن الطاهر أبي أحمد الحسين (ت 436هـ/ 1045م)، أمالي السيّد المرتضى في التفسير والحديث والأدب، صححه وضبط ألفاظه وعلق حواشيه السيّد محمد بدر الدين النعساني الحلبي، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم-إيران، ط1، 1325هـ/ 1907م، ص39.

(3) الكليني، الكافي، ج1، ص442.

ويتدعّم حضور النصّ الشيعي، وإن كان حضوراً ضعيفاً، بالعلاقة التي يقيمها الحنفي بين طينة آدم وهي من صلصال و«الصلصال: المتن»⁽¹⁾ بماء التسنيم الذي من الجنة، وهو فضاء لا يُتَنظر أن يصدر منه التنن المتغيّر، وقد يعلّل ذلك بحضور التّصوّر الشيعي لطينة آدم أو للجزء الذي يتعلّق بالرسول والأئمة منها، وهو جزء لا علاقة له بنتانة طينة آدم، وإنما تحضر فيه رمزيّة أخرى هي رمزيّة النور، كما جاء في حديث الذّرّ في (بدائع الزهور)⁽²⁾.

وعلى الرغم من أنّ العصامي يوزّع العناصر التي منها خلّق جسد آدم على مختلف مكوّنات الأرض فيما يشبه عمليّة خلق بوروشا الهندي⁽³⁾، يسارع إلى أخبارٍ يستمرّ فيها حضور التّصوّر الشيعي بطريقة تعمل على إخفائه، قصداً أو عن غير قصد، وذلك من خلال قضية كلاميّة شغلت الفكر الإسلامي هي قضية القدر. يقول العصامي في بدايات القرن الثاني عشر معلّلاً ما سبّته طينة آدم من اختلاف بين بنه في المصير وليس في العنصر فحسب:

«وفي رواية: اغترف تبارك وتعالى غرفةً من الماء العذب الفرات، فصلصلها فجمدت، فقال لها: منك أخلق النبيين والمرسلين وعبادي الصالحين والأئمة المهديين، والدعاة إلى الجنة وأتباعهم إلى يوم القيامة، لا أسأل عما أفعل وهم يسألون -يعني: خلقه-، ثم اغترف غرفة من الماء المالح الأجاج ذات الشمال، فصلصلها فجمدت، فقال لها: منك أخلق الجبارين والفراعنة وأئمة الكفر الدعاة إلى النار وأتباعهم إلى يوم القيامة، وشرط في هؤلاء النداء، ولم يشترط في أصحاب اليمين النداء، ثم خلط الطينتين، ثم أكفأهما ثلاثة قدام عرشه.

وروي أنه تعالى فرق الطينتين، ثم رفع لهما ناراً، فقال: ادخلوها

(1) الطبري، التفسير، ج 17، ص 97.

(2) ابن إياس الحنفي، ص 34.

(3) العصامي، ج 1، ص 82.

بإذني، فدخلها أصحاب اليمين، وكان أول من دخلها محمد وآل محمد ﷺ ثم اتبعهم أولو العزم وأوصياؤهم وأتباعهم، فكانت عليهم برداً وسلاماً، وأبى أصحاب الشمال أن يدخلوها، فقال للجميع: كونوا طيناً بإذني، ثم خلق آدم ﷺ، قال: فمن كان من هؤلاء لا يكون من هؤلاء، ومن كان من هؤلاء لا يكون من هؤلاء. ثم قال العالم⁽¹⁾ ﷺ للذي حدثه من مواليه: فما ترى من ترف أصحابك فمما أصابهم من لطح أهل الشمال، وما رأيت من حسن سيما ووقار في مخالفيك فمما أصابهم من لطح أصحاب اليمين⁽²⁾.

يوصل نص العصامي التمييز في طينة آدم ومائها بين ما يلحق بالمقدس وما يلحق بالمدنس، ولكنه تمييز ضمن بعد اجتماعي سياسي يؤسس للانقسام المذهبي بين أصحاب الخير أو اليمين أو الحق وأصحاب الشر أو الشمال أو الباطل. وهكذا يتحوّل عنصر التوحيد بين العباد في الطين إلى عنصر تمييز وتصنيف يقوم على مبدأ التقسيم الأخلاقي الذي يمتدّ إلى الانقسام المذهبي.

لقد أحدث حضور النصّ الشيعي، غير المعلن، إضافة في حكاية أهل السنة لطينة آدم دون أن يُحدّث إضافة في تصوّرهم لها؛ إذ سار ما أضافه العصامي ضمن مسار تعليل حضور الشر والخير في الإنسان بالعودة إلى القدر، وبإلغاء الإرادة، في حين أنّ هذا الميثم يؤدي في المدونة الشيعية دوراً مغايراً للدور الذي يقوم به عند أهل السنة. وهذا ما حوّل ميثم مصادر طينة آدم من ميثم مستقلّ إلى آخر لاحق بمياثم أخرى تحكم وظيفته، وتحدّد له امتداداته. فمن

(1) قد يكون المقصود أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، أو من في صورته، فالرواية تستند إلى ما نسب إلى علي بن أبي طالب كما استقرت صورته في المخيال الإسلامي الشيعي منه والسني دون أن تفصح عنه.

(2) العصامي، سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي، ص 80. وسنرى عند تحليل الحكاية الإمامية أهمية هذا النصّ، وأنّه - وإن كان شيعياً - من إضافات المرحلة التي ينتمي إليها العصامي حتّى وإن نسب إلى الشيخ الصدوق كما سنرى. الشيخ الصدوق، علل الشرائع، ج 1، ص 106.

تبرير المساواة في الأعراق بسبب وحدة الأصل إلى تبرير القدر، وأنّ الإنسان مسير في أحواله وأقواله وأفعاله ممّا يحرمه من أيّ إرادة وقوّة في الفعل.

وممّا يلفت الانتباه أنّ علّة تكرّر المحاولات، في المرحلتين الأولى والثانية، هي رفض الأرض الانصياع لأمر الله، ولقد اتجه السرد أحياناً إلى تعليل ذلك إمّا بشفقة الأرض من النار كما يبدو ذلك من معرفتها بمصير من سيخلق منها⁽¹⁾، وإما بإغواء إبليس إياها وتحريضها على العصيان⁽²⁾، كما نرى ذلك عند الكسائي في المرحلة الثانية، غير أنّ العصامي يلغي هذا التعليل بأن يورد أنّ الله هو الذي أخبر الأرض بخلق الإنسان من طينها، وأنّ هذا الخلق سينعم في الجنّة، وعلى الرغم من ذلك عصت الأرض أمر ربّها على فرحها الكبير ببشرى الله لها. يقول العصامي:

«وَرُوِيَ فِي الْقَبْضَةِ الَّتِي مِنَ الطِّينِ الَّذِي خُلِقَ مِنْهُ آدَمُ: أَنَّ اللَّهَ أَمَرَ جَبْرِيلَ أَنْ يَنْزِلَ إِلَى الْأَرْضِ يَبْشُرُهَا أَنَّ اللَّهَ يَخْلُقُ مِنْهَا خَلْقاً يَكُونُ صَفْوَةً لَهُ يَسْبَحُونَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَيَجْعَلُ مُسْتَقَرَّهُ وَمُسْتَقَرَّ وَلَدِهِ بَيْنَ أَطْبَاقِهَا يَخْلُقُهُمْ مِنْهَا وَيُعِيدُهُمْ إِلَيْهَا. فَفَعَلَ ذَلِكَ جَبْرِيلُ، فَاهْتَزَتْ وَابْتَهَجَتْ وَقَامَتْ تَنْتَظِرُ أَمْرَ اللَّهِ، فَلَمَّا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتِمَّ وَعْدُهُ، أَرْسَلَ جَبْرِيلَ لِيَقْبِضَ مِنْهَا كَمَا أَمَرَهُ، فَلَمَّا مَدَّ يَدَهُ إِلَيْهَا، ارْتَعَدَتْ وَاسْتَعَاذَتْ مِنْهُ، وَقَالَتْ: أَسْأَلُكَ بَعْزَةَ اللَّهِ... فَأَرْسَلَ اللَّهُ إِسْرَافِيلَ... فَأَرْسَلَ اللَّهُ مِيكَائِيلَ... فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا عِزْرَائِيلَ... فَعَنَ وَهَبَ أَنَّهُ نُوْدِي بَعْدَ أَرْبَعِينَ يَوْماً: يَا مَلِكَ الْمَوْتِ، مَا الَّذِي صَنَعْتَ؟ فَأَخْبَرَهُ بِمَا قَالَتْ الْأَرْضُ، فَقَالَ: وَعِزَّتِي وَجَلَالِي لِأَسْلُطَنكِ عَلَى قَبْضِ أَرْوَاحِهِمْ، فَأَعْلَمَهَا أَنَّكَ رَادَّةٌ عَلَيْهَا جَمِيعَ مَا أَخَذْتَهُ مِنْهَا وَمُعِيدُهُ إِلَيْهَا. فَنَزَلَ عِزْرَائِيلُ إِلَى الْأَرْضِ فَقَالَ: أَيَّتُهَا الْأَرْضُ، لَا تَحْزَنِي؛ فَإِنِّي رَادٌّ عَلَيْكَ

(1) البغدادي، الخطيب، تاريخ الأنبياء، ص 31. انظر أيضاً: الشعلي، عرائس المجالس، ص 22.

(2) الكسائي، ص 108.

الذي أخذته منك بإذن الله تعالى، وجاعله في طباقك كما أمرني ربي،
وسمّاني ملك الموت»⁽¹⁾.

وواضح أنّ الخبر يسكت عن حدث تمّ بين تلقي الأرض البشري وقسمها على جبريل ألا يأخذ منها شيئاً، وليس هذا الخبر إلا إخافتها من مصير من سيخلق منها، وقد يعود عصيان الأرض إلى ما ارتبطت به في أساطير الخلق من عوالم العذاب والأهوال التي لا تكون إلا تابعة للشر ممّا ألزمها معنى رمزياً هو معنى التمرّد والرفض وعدم التسليم، أو إلى آثار نصوص يهودية خاصّة تنسب إلى الأرض عصيانها وتمرّدها على السماء... أو إلى ما يُنسب إليها في الفكر الإشراقي عموماً والصوفي الطريقي خصوصاً، الذي له حضور قويّ في هذه المرحلة، من أنّها الظلمة والفساد فلا بدّ من أن تتمرّد... وكما أفاد العصامي من الدلالة الرمزية للأرض، فسكت عن مرحلة من السرد كانت موجودة في نصوص قريبة من نصّه، أفاد أيضاً من الدلالة الرمزية لبعض الأرقام، مثل أربعة وأربعين...، والدلالة الرمزية لملك الموت وهو يرفع الطينة، فغطى ذلك ضعف تعليله لتكرّر المحاولات في عملية رفع الطينة، وسنعتني عند تحليلنا انتظام الرموز في الباب الثاني بهذه الدلالات.

ب- الخطيئة:

ينطلق ابن كثير في عرضه ميثم الخطيئة في تفسيره من أنّ المفسرين من السلف قد ذكروا «هاهنا أخباراً إسرائيلية عن قصّة الحيّة، وإبليس، وكيف جرى من دخول إبليس إلى الجنة ووسوسته»⁽²⁾. وعلى الرغم من أن ما لفت انتباهه، وهو التنوّع في الحكاية بين الحيّة، التي تمثّل علامة القول الكتابي، وإبليس الذي حضر بدلاً منها في القرآن، كان واعدّاً؛ إذ يدفعنا إلى انتظار الإضافة التي سيوردها لفكّ الاضطراب بين القولين، فإنّه كسر أفق انتظارنا

(1) العصامي، ج 1، ص 81.

(2) ابن كثير، التفسير، ج 1، ص 236.

بأن تجنّب التعرّض لهذه المسألة مردّداً بعض ما جاء عن السلف ومعيداً ما تَمّت تبيّنه من نص التوراة في النص الثقافي العربي الإسلامي. يقول ابن كثير:

«قال سعيد بن أبي عَرُوبَةَ، عن قتادة، عن الحسن، عن أبي بن كعب، رضي الله عنه، قال: كان آدم رجلاً طَوَّالاً كَأَنَّهُ نَخْلَةٌ سَخُوقٌ، كثير شعر الرأس. فلما وقع بما وقع به من الخطيئة، بَدَتْ له عورته عند ذلك، وكان لا يراها. فانطلق هارباً في الجنة، فتعلقت برأسه شجرة من شجر الجنة، فقال لها: أرسليني. فقالت: إني غير مرسلتك. فناداه ربه، ﷻ: يا آدم، أَمْنِي تَفَرُّ؟ قال: رب إني استحييتك. وقد رواه ابن جرير، وابن مَرْثُويه من طُرُق، عن الحسن، عن أبي بن كعب، عن النبي ﷺ، والموقوف أصحَّ إسناداً. وقال عبد الرزاق: ... فانطلق آدم، ﷺ، مولياً في الجنة، فعلمت برأسه شجرة من الجنة، فناداه: يا آدم، أَمْنِي تَفَرُّ؟ قال: لا، ولكنني استحييتك يا رب. أما كان لك فيما منحتك من الجنة وأبحتك منها مندوحة، عما حَرَمْتُ عليك. قال: بلى يا رب، ولكن وعزتك ما حسبت أن أحداً يحلف بك كاذباً. قال: وهو قوله ﷻ: ﴿وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ﴾ [الأعراف: 21] قال: فبعزتي لأهبطنك إلى الأرض، ثم لا تنال العيش إلا كدأ... وقال ابن جرير: حدثنا القاسم، ... عن سعيد بن جبیر، عن ابن عباس قال: لما أكل آدم من الشجرة قيل له: لم أكلت من الشجرة التي نهيتك عنها؟ قال: حواء أمرتني. قال: فأني قد أعقبتها أن لا تحمل إلا كَرْهاً، ولا تضع إلا كَرْهاً. قال: فرئت عند ذلك حواء. ف قيل لها: الرنة عليك وعلى ولدك»⁽¹⁾.

ويحضر هاهنا نص التوراة ويتجلّى، في مرحلة أولى، في هروب آدم من وجه الله وبحث الله عنه، دون أن يورد ابن كثير ما جاء في النص الأصلي من مشي الله في الجنة، ومن الحوار المطوّل الذي دار بينهما كما فصلته أساطير

(1) ابن كثير، التفسير، ج3، ص397 وما بعدها.

اليهود، ويتجلى في مرحلة ثانية في العقوبة التي نزلت على آدم وحواء بسبب الخطيئة. وعلى الرغم من أن ابن كثير على وعي بأن هذا الذي يورده لا يمكن رفعه إلى السلطة الأولى في هذه الأخبار، وهي القول المقدس، قرآناً وسنةً، وهو ما يعني عنده أنه أدنى درجة مما ثبت من أخبار في القرآن أو عن الرسول، فإنّ الشرعية التي يستند إليها في إيرادها هي شرعية السلف، أو هي شرعية «الإجماع»، الذي حظيت به هذه الأخبار وأمثالها من ناحية، وشرعية خطاب التفسير الذي ينتمي إليه هذا النص من ناحية أخرى، ولعلّ هذا ما يفسر غياب كل حديث عن ميثم الخطيئة، وما تعلق به من أخبار في التاريخ.

ولئن كشف خبر الخطيئة عند ابن كثير، شأنه في ذلك شأن خبر الطينة، عن تقاطع سلطات الخطاب بين «الإسرائيليات» وخطاب المحدثين، وعن وقوف ابن كثير إلى جانب المحدثين حتى في قبوله بعض ما جاء عن أهل الكتاب، فإننا نلتقي في هذه المرحلة بنصوص تستعيد ما أورده ابن كثير ولكن دون تنقيته، ودون الحرج من إسناذه إلى الرسول، أو الشعور بالحاجة إلى نقده سنداً وممتناً⁽¹⁾. من ذلك مثلاً ما يخص تورط آدم وحواء، وهو مما يميز النص الإسلامي عن النص التوراتي، فقد تواتر أنّ آدم ليس المذنب، وأنه كان ضحية لإبليس في درجة أولى ولحواء في درجة ثانية. وقد ظهر ذلك بوضوح عند ابن إياس الحنفي في هذه المرحلة، حين يستعيد الحكاية كما أوردها الكسائي في قصصه⁽²⁾. غير أنّ نصاً متأخراً للعصامي لا يجعل المسؤولية على إبليس فحسب؛ بل يجعلها مشتركة بين كلّ الأطراف ما عدا آدم الذي لم يكن إلا الضحية. يقول العصامي:

«وقيل⁽³⁾: إن إبليس كان يسأل دواب الجنة وطيرها أن يدخلوه ليكلّم آدم، فلا يجيبونه، وكانت حواء قد أنست بالحية وأحببتها،

(1) السيوطي، التفسير، ج 1، ص 132 وما بعدها.

(2) الحنفي، ابن إياس، ص 35. النويري، نهاية الأرب، ج 13، ص 18.

(3) قد تكون نسبة القول إلى المجهول علامة على تواتر القول الشفوي شأن تواتره في =

وكانت الحية تجيء إليها في كل يوم تسلم عليها وتخرج إلى باب الجنة، فتقف هناك، وإن إبليس -لعنه الله- طلب من الطاووس الدخول، فقال له: لو أن الحية أخذتك في حنكها وبين وبرها، وأنا أسترك بجناحي، لبلغت مرادك، فهي ممن يأنس إليها آدم وحواء. فقال إبليس: إن فعلت لأشكرنك عمري كله. فأتى الطاووس إلى الحية، وكلمها، فقالت: أخاف أن أطرد من الجنة كما طرد هو وأكون في سخط الله، فقال لها: كلميه ليعلم أنني كلمتك، فجاءت مع الطاووس إلى باب الجنة من حيث تنظر إلى إبليس وينظر إليها، فكلما إبليس بتذلل ومسكنة، فرحمته لما رأته من بكائه، وقالت: أخاف أن أكون في سخط الله كأنت!! فقال لها: أنت لست مثلي؛ لأنك لم تؤمري بشيء فخالفت كما خالفت أنا أمره في السجود... وكان الطاووس يحض الحية على أن تفعل، فأخذته في وبرها مختفياً وأوقفته، وانطلقت إليهما وقالت لهما: الطير والوحش والدواب بعثوني إليكما للتبرك بكم، فأقبل آدم وحواء نحو باب الجنة، فسبقتهما، ووقفت مع الطاووس، وأخذت إبليس في صدرها والطاووس إلى جنبها يخفي إبليس، وأقبل آدم ووقف على باب الجنة، وأقبل إبليس يكلم آدم من حنك الحية، وهما يظنان أنها هي التي تكلمهما، فقال إبليس -لعنه الله-: أليس الله أباح لكما الجنة تاكلان من ثمارها؟ قالوا: بلى، إلا أنه نهانا عن شجرة واحدة، فقال: صدقتما، تلك شجرة الخلد والحياة، ومن أكل منها عرف الخير والشر وعاش أبداً لم يمت وخلد في الجنة، وما نهاكما إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين، فقالا وهما يظنان أنه الحية: أحقاً ما تقولين أيتها الحية؟

= ألف ليلة وليلة أو في غيره من الحكايات الشفوية؛ وقد يكون كذلك رغبة في إخفاء الراوي للنص، على الرغم من أن هذا الاحتمال ضعيف لعدم وجود ما يبرره. فقد روى عن الخصوم المذهبيين (الشيعة)، وقد روى عن الإسرائيليين، ولا وجود في النص ما يدعم أنه نص كتابي أو إسرائيلي لمخالفته الصريحة في الحية والطاووس وفي موقف آدم في الأخير من الهروب من الله.

فقال إبليس: حقاً أقول، وكرر القسم بالله إنه لهما لمن الناصحين فقال آدم: كيف نأكل ما نهانا الله عنه، وأوعدنا إن أكلنا البعد عن جواره، وقد أباح لنا ما فيه الكفاية؛ فأقبل على حواء، وقد اشتغل آدم عن كلامه بالسلام على الطيور، وجعل إبليس يحلف لها ويقول: أقبلي مني وكلي وأطعمي آدم لتكونا مخلصين. وهي تظن أنها الحية، فأقبلت على آدم، وسألته أن يأكل، فقال: يا حواء، أنسيت عهد الله إليك وإليّ في هذه الشجرة؟ فرجعت عن قولها، وكانت كلما ذكرت لآدم، زجرها فانصرفا، وحواء تودّ لو أن آدم طاوعها، فتجرّه إلى الشجرة فيأبى. فقال إبليس للحية: هل لك أن تعاوديني كرةً أخرى فأكلمهما؟ ففعلت، فلما دخلت به الجنة وقفت، فصفر صفيراً أظرب به أهل الجنة، وسمِعَ آدم وحواء، فامتلاً سروراً. فلما علم أنّه أظربهما، ناح نياحةً أحزن بها آدم وحواء، فقالا له -وقد نسيا-: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسَىٰ﴾ [طه: 115] وقد خرج من صدر الحية: ما لك بعد أن أظربت عدت إلى الحزن، والجنة لا حزن فيها ولا نياحة؟ فقال: صفرت وأظربت حين سمعت أنكما في السرور، ثم ذكرت أنكما تخرجان إلى دار الغموم، فنحت حزناً عليكم. فتنفس آدم ﷺ الصعداء، فقال إبليس: الآن ظفرت به، وتركه ومضى، فاتبعته حواء مستوقفة له وقد طمع فيها بانفرادها عن آدم، فقالت: يا عبد الله، هل عندك حيلة في الخلود في الجنة؟ فقال: نعم، فأصغت إليه فقال: إنك ستخرجين إلى دار المذلة والتعب، وعندي لك أمان من ذلك: الشجرة التي نُهيئها عنها، لو أكلتما منها لخلدتما أبداً، وكانت سمعت منه هذا الكلام وهو في صدر الحية مرة أخرى، فقالت: هذا هو الحق، وقد أعلمتني به الحية، فوافق كلامها كلامك وتمت عليها وسوسته، وصح عندها قوله، وقالت له: قدم نصيحتك إلى آدم كما قدمتها إليّ، فقال: أخاف ألا يقبل مني، فقالت: أنا أعينك عليه، فوسوس إليه، أي: ألقى في قلبه النصيحة، فاستشار آدم حواء، فأشارت عليه بالأكل منها، ففر آدم، فكانت

تلحقه وترده ليأكل منها، وجعل إبليس يأكل منها ويلتفت إليهما، فتقدم آدم إليه، وأقسم عليه أن يصدق ما هذه الشجرة؟ فقال إبليس: لولا ما أقسمت علي، لما أعلمتك، هذه شجرة الخلد التي من أكل منها خلد في الجنة، فذاقاً منها بأن تناول شيئاً قليلاً من ثمرها على خوف شديد. وقيل: إن حواء جنت وأكلت وأطعمت آدم. وقيل: قطعت ثلاثة قدميت مواضعها ودمعت، فقيل لها: يا حواء كما أدمعت الشجرة فكذلك تدمعين على مصائبك ولا تصبرين على البكاء، وكما أدميتها كذلك تدمين. فعوقبت بالحيز في كل شهر. فقال إبليس للحية: أخرجيني فقد بلغت مرادي. فأخرجته كما أدخلته إليها، والطاووس معها وهو يلومها، وإبليس واقف ينظر إليهما، ويسمع مشاجرتهم ويضحك فرحاً بما تم له على آدم وحواء، وكان الملعون علم أن من أكل منها بدت عورته ومن بدت عورته، أُخرج من الجنة، فكلما أكلا تقلص عنهما لباسهما، وظهر لكل واحد منهما عورة صاحبه، وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة حتى صار كالثوب... وعن الحجر أن آدم ولى هارباً حياء من الله وهو يقول: أهلكني يا حواء وهلك... فأتاه النداء من الجهات: ألسنت فاراً مني يا آدم؟ فقال: يا رب، وأين أفر منك؟ وإن لم تغفر لي وترحمني أكن من الخاسرين»⁽¹⁾.

ننظر في نص العصامي من زاويتين تسعى الأولى إلى تبين ما أضافه بالنظر إلى ما ثبت في الحكاية الجامعة، التي تكونت في المرحلة الأولى والثانية، وتسعى الثانية إلى بعض المقارنات التي تكشف أصول بعض الإضافات سواء كانت أصولاً نصية أم أصولاً فكرية.

1- تتمثل الإضافة الأولى في تعليل العلاقة التي قامت بين إبليس والحية والطاووس، ذلك أن الطاووس هو سيد طيور الجنة، والحية سيدة دوابها، وقد كان اتجاه إبليس إليهما لقدرتهما على الفعل من ناحية، ولظهور سلطانه

(1) العصامي، ص 93-96.

عليهما من ناحية أخرى، ولئن فُهمت سلطتهما وقدرتهما من خلال كونهما سيدين في الجنة، فإنّ سلطانه عليهما يشرحه النص الآتي الذي سبق نصّنا هذا ببعض الفقرات. يقول العصامي:

«ولم يزل آدم في الجنة وحواء، وإبليس يتجسّس عن أخبارهما، ويسأل كل من خرج من الجنة عنهما، ولا يقدر أن يدخلها لأنّ خدامها كانت تطرده وتعلمه أنّ آدم وزوجته مقيمان في نعيم الجنة، فكان يتقدم إلى باب الجنة فيقف على قدميه مسبلاً جناحيه يسبح ربه ويقدسه بصوت شجي، ودواب الجنة وطيرها ووحشها تأنس بصوته، وتقف تسمع منه ويسألونه أن يسألهم حاجة. وكان الطاووس رئيس طيور الجنة... وكانت الحية سيدة دواب الجنة... فكانت هي والطاووس أكثر من اغتر بإبليس وافتتن بصوته وتسبيحه، وكان يقول لهما: عندي الاسم الأعظم، الذي لا يدعو به أحد إلا أجيب، وإنّي خائف عليكما أن تخرجا من داركما هذه، فلو تعلمتماه ودعوتما الله به لأجاب دعاءكما! فقالا: أيها الملك، علمنا إياه لندعو به أن يخلدنا الله في الجنة، فقال: لا أعلمكما إلا أن تدخلاني الجنة من حيث لا يعلم رضوان ولا الخزنة والولدان، فقالا: ومن أين نقدر على ذلك؟ فقال للحية: تدخليني في وبرك، ويسترنني الطاووس بجناحه؛ فتدخلاني ولا يشعر بكما أحد، وأعلمكما الاسم الأعظم، ففعلا معه ذلك حتى دخلا به، فلما دخلها نكص على عقبيه، وخرج عنهما، فلم يرياه»⁽¹⁾.

وعلى الرغم من أنّ نص العصامي، وسائر نصوص أهل السنة، لا تعلّل لماذا كان الطاووس رئيساً، ولماذا كانت الحية سيّدة، فإنّ وسيلة استدراج إبليس لهما ليست غريبة عنهما، وهي الطمع في الخلود وادّعاء القدرة على تحقيق ذلك.

2- وتظهر الإضافة الثانية في أن الحيّة كانت على علم بنتائج مساعدتها لإبليس، وهو ما يقربها منه تقريباً كبيراً يجعلها شبيهة به حينما عصى أمر السجود. ويلحق بهذه الإضافة الدور الذي قام به الطاووس في كيفية دخول إبليس إلى الجنّة، فقد كان غطاء له يحميه من الملائكة، وهو ما يقرن رمزته بإبليس، ولعلّ أشهر من قرن بينهما، في رأي عموم المسلمين السنّة، هم اليزيديون إلى درجة أنّهم رأوا أنّ عبارة «طاووس الملك» اليزيدية تعني إبليس⁽¹⁾.

3- وتمثّل الإضافة الثالثة في أنّنا نلتقي، ربّما لأوّل مرّة، في تاريخ الحكاية السنّية، بنصّ يجعل شجرة الحياة والخلد وشجرة العلم شجرة واحدة، على الرّغم من أنّنا لا نرى اهتماماً كبيراً عند من سبق العصامي بالفصل والتمييز بينهما⁽²⁾.

4- وتظهر الإضافة الرابعة في أن حوّاء لا تُخدع إلا عند ابتعادها عن آدم، فتصبح غير قادرة على التمييز بين النصيحة والغواية، ولئن حافظ العصامي في ذلك على ما جاء من الأخبار التي سبقته من الطبري إلى من بعده، فإنّ علّة غفلته عن حوّاء طريفة؛ إذ «اشتغل» عنهما بالسلام على الطيور، فكان انشغاله بمن هم رمز الملائكة، الذين هم رمز الخير، عن إبليس، وهو رمز العصيان والشر، معبر وقوع الإنسانيّة في الشر الأعظم.

(1) Bar-Asher, Meir M., «Yazidis», in *Medieval Islamic Civilisation: an Encyclopedia*, (1) Routledge, N.Y., London, 2006, p. 870. Kreyenbroek, P. G., «Yazīdī», in *E.I.*², Brill, Leiden, Vol. 11, p. 313.

(2) ممّن أشار إلى أنّ شجرة الخطيئة هي شجرة العلم قتادة، كما يذكر ذلك الثعلبي والبغوي في تفسيريهما، وابن عبّاس على ما يذكره ابن الجوزي في تفسيره، والكلبي في تاريخ ابن عساكر، انظر تباعاً: الثعلبي، التفسير، ج 1، ص 182. البغوي، ج 1، ص 63. ابن الجوزي، التفسير، ج 1، ص 66. ابن عساكر، ج 69، ص 104. راجع أيضاً: الطبرسي، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن (ت 548هـ/ 1153م)، تفسير مجمع البيان، تح. وتعليق لجنة من العلماء والمحققين الاختصاصيين، تقديم السيد محسن الأمين العاملي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، ط 1، 1415هـ/ 1995م، ج 1، ص 169.

5- وتبرز الإضافة الخامسة في أنّ آدم لم يكن قد نوى المعصية، ولا عزم عليها؛ بل كان ضحية طربه، وهو ما يرجعنا إلى القول الذي استقرّ في القرن الثاني والثالث، والذي يجعل عصيان آدم راجعاً إلى أنّه سُقيّ خمراً، أو أنّه غلب عند يقظته من النوم، مع تغيير صميم هو تحوّل حواء إلى صفّ إبليس ما يجعلها ترتبط به من ناحية، وبالحيّة من ناحية ثانية، وبالشجرة من ناحية ثالثة، وهو ما يغني الدلالات الرمزيّة لهذه الأطراف جميعاً.

6- أمّا الإضافة الأخيرة، فتكمن في استسلام آدم لمصيره ووعيه بأنّه لا مفرّ من الله، وأنّ الهروب من عقابه لا يكون إلا بالعودة إليه، وإلى طلب مغفرته وهدايته، وعلى الرغم من أنّ هذا الموقف ممّا استقرّ عند أهل السنّة منذ المرحلة الأولى، فإنّ وروده في عبارات الفرار من الله والإعلان عن عدم الفرار والاستسلام يعني أن نصّ العصامي يجيب على النص التوراتي المشهور، برفض إسناد الهروب والاختفاء، مع ما قد يعنيه من «تمرد» وعدم استسلام، إلى نبيّ من الأنبياء.

يكشف لنا نصّ العصامي بهذه الإضافات خاصّيتين حضرتا بشكل واضح في هذه المرحلة من تعامل أهل السنّة مع مشارب حكاية آدم.

1- الخاصيّة الأولى هي محاولته الجمع بين النص التوراتي والنص القرآني، ويظهر ذلك على مستويين، أولهما: مستوى استعادة النص التوراتي وإدماج النص القرآني فيه، وذلك في الحوار الذي جمع بين إبليس وآدم حول ما أحلّ لهما وحرّم عليهما. وثانيهما: إخفاء إبليس داخل الحيّة، فكان الخطاب في الحقيقة من إبليس وفي الظاهر من الحيّة. والملاحظ أنّ الجامع بين المستويين هو تقديم التوراة على القرآن: تقديم نص التوراة في الحوار، وتضمين الآية القرآنية فيه، وتقديم الحيّة في الإغواء وإخفاء إبليس في صدرها. وعلى الرغم من أن الغواية لم تتحقّق إلا عندما خرج إبليس من صدر الحيّة، وأصبح الخطاب مباشراً، فإن هذا الجمع بين التوراة والقرآن على أساس هذين المستويين يؤدّي إلى إلغاء التمييز بين النصّين، وإلى اعتبار ما

جاء عن النص الكتابي حقيقةً وليس ضلالاً مبيّناً، إنّ موقف سردي من تشدّد المحدثين في موقفهم من «الإسرائيليات»، ونعني بالمحدثين ابن كثير وأضرابه.

2- وتكمن الخاصيّة الثانية في غياب السند الواضح لما جاء في النصّ، فقد كثرت فيه عبارة «قيل»، التي لا تدلّ، في رأينا، على عدم معرفة صاحب القول، بقدر ما تدلّ على تمسّك السرد بسياق الخبر الشفوي، على الرغم من وروده ضمن المكتوب؛ أي إنّها تحافظ على سياق الخبر المرسل ضمن سياق الخبر الموثّق، وهو ما يعني تحوّل النصّ من وظيفة النصّ المكتوب المرتبطة بقضايا العقيدة والحقيقة، إلى وظيفة النصّ الشفوي المرتبطة بالخطاب المباشر والتي لا يحتاج فيها الراوي إلى إسناد خبره؛ بعبارة أخرى تحوّل النص من نصّ ديني إلى نصّ أسطوري.

ج- قابيل وهابيل :

حافظت حكاية قابيل وهابيل في المرحلة الثالثة على ما وصلها عن المرحلتين السابقتين؛ فهما أخوان قتل أكبرهما أصغرهما من أجل امرأة، ثمّ تاه في الأرض، ومن نسله كان الطغاة والعصاة. غير أنّ هذه المحافظة لم تمنع من وجود إضافات مهمّة تكشف عن العلاقات التي كانت تقيمها حكاية قابيل وهابيل مع مختلف المشارب النصيّة والفكرية التي رأينا حضورها المستمرّ في حكاية آدم عند أهل السنّة. من ذلك ما يورده ابن كثير في التفسير، بعد أن أورد الحكاية كما استقرّت في النصّ السنّي⁽¹⁾؛ إذ يقول:

«وقال ابن أبي حاتم: ... قال: قال آدم، ﷺ، لهابيل وقابيل: إن ربي عهد إليّ أنه كائن من ذريّتي من يُقَرَّب القربان، فقرباً قرباناً حتى تُقَرَّ عيني إذا تُقَبِّلَ قربانكما، فقرباً. وكان هابيل صاحب غنم فقرب أكولة غنمه، حَيَّرَ ماله، وكان قابيل صاحب زرع، فقرب مشاقّة من زرعه، فانطلق آدم معهما، ومعهما قربانهما، فصعدا الجبل

(1) انظر قول ابن كثير في ابن كثير، التفسير، ج3، ص82.

فوضعا قربانهما، ثم جلسوا ثلاثتهم، آدم وهما، ينظرون إلى القربان، فبعث الله ناراً حتى إذا كانت فوقهما دنا منها عنق، فاحتمل قربان هابيل وترك قربان قابيل، فانصرفوا. وعلم آدم أن قابيل مسخوط عليه، فقال: ويلك يا قابيل رد عليك قربانك. فقال قابيل: أحببتَه فصليتَ على قربانه ودعوت له فتَقَبَّلَ قربانه، ورد عليَّ قرباني. وقال قابيل لهابيل: لأقتلنك فأستريح منك، دعا لك أبوك فصلى على قربانك، فتقبل منك. وكان يتواعده بالقتل، إلى أن احتبس هابيل ذات عشية في غنمه، فقال آدم: يا قابيل، أين أخوك؟ [قال] قال: وبعثتني له راعياً؟ لا أدري. فقال [له] آدم: ويلك يا قابيل. انطلق فاطلب أخك. فقال قابيل في نفسه: الليلة أقتله. وأخذ معه حديدة فاستقبله وهو منقلب، فقال: يا هابيل، تقبل قربانك ورد علي قرباني، لأقتلنك. فقال هابيل: قربتَ أطيب مالي، وقربتَ أنت أخبث مالك، وإن الله لا يقبل إلا الطيب، إنما يتقبل الله من المتقين، فلما قالها غضب قابيل فرفع الحديدة وضربه بها، فقال: ويلك يا قابيل أين أنت من الله؟ كيف يجزيك بعملك؟ فقتله فطرحه في جُوبَة من الأرض، وحثا عليه شيئاً من التراب»⁽¹⁾.

بيّن، في هذا النصّ، أنّ الصراع الذي يجمع بين قابيل وهابيل يحوّل الطرفين إلى رمزين أخلاقيّين سياسيّين، وتكمن طرافة هذا النصّ في أنّ الإضافة الأخلاقيّة السياسيّة قد سكّنت عن الصراع عن الأنثى، من ناحية، وسكّنت عن حادثة الغرايين، من ناحية أخرى؛ بل لقد بدا قابيل على علم كيف يوارى سوء أخيه، ولم يبيّن النصّ أنه أصبح من النادمين. والمهم أيضاً أنّ النصّ واضح الاختلاف عن النصّ الديني قرآناً وسنة، وذلك في ما أضافه من مياثم صغرى للحكاية القرآنية، وفي كيفيّة قتل قابيل أخاه هابيل وفي كيفية دفن القاتل المقتول، وهو قريب جداً من نصوص أهل الكتاب (التوراة والتلمود

(1) ابن كثير، التفسير، ج3، ص83؛ التاريخ، ج1، ص103-104.

خاصّة⁽¹⁾، وعلى الرغم من ذلك يورده ابن كثير دون أن يشير إلى أنّه من الإسرائيليات، وهو الذي يحرص على ذلك في مواطن أخرى كثيرة⁽²⁾. ويعني هذا بالنسبة إلينا أمرين مهمّين؛ أن التلاقح الأسطوري بين الثقافة الإسلامية والثقافة الكتابيّة متواصل من ناحية، ويغتنى باستمرار من ناحية أخرى؛ إذ لم نجد لنص ابن كثير هذا صدقاً عند من قبله، والأمر الثاني أنّ هذا التلاقح تلاقح في صمت، تلاقح لا تُشحّد له عزائم الرفض والإلغاء بتعلّة أنّه من الإسرائيليات؛ بل يلقي القبول تحت سلطة المحدثين أمثال ابن أبي حاتم.

ويزداد التنوّع في مشارب حكاية آدم عند أهل السنّة من خلال نظرنا في نص للعصامي؛ إذ يقول:

«وعن أبي جعفر محمد بن علي⁽³⁾: قرب قابيل من زرعه ما لم ينق، وقام هابيل يدعو الله، وقابيل يغني ويلهو، وإذا رأى هابيل يصليّ يضحك ويقول: أظنّ صلاتك لتخدع آدم ليزوّجك بأختي، لئن تقبل قربانك لأقتلنك. فتركه هابيل وانصرف؛ ليعلم أباه، فلحقه قابيل قبل عقبة حراء دون جبل ثبير، وقيل: في موضع آخر غيره... فوثب إليه يعضه بفمه طالباً موته؛ فلا يراه يموت، ويضربه بيده. فتمثّل إبليس على صورة بعض إخوته، وقد اصطاد ظبيّاً، ثمّ أخذ حبلاً فقمطه به، وألقاه على جنبه، وأخذ حجرين فضرب أحدهما بالآخر، فانكسرت من أحدهما شظيّة لها حرف حد، فأخذها فشحطها على حلق الظبي فذبّحه، ثمّ احتمله ومضى لسبيله، وقابيل يراه. فأخذ حجراً فشدخ به رأسه، وقيل: كسره وذبّحه ببعضه... ولما قتله فتحت الأرض فاهاً؛ لتبتلع دمه فزجرت، وقيل

(1) إيش، أحمد، التلمود كتاب اليهود المقدّس، (م.س)، ص66. جينزبرغ، ص111-112.

(2) انظر النص الذي استنسخ ما جاء في التوراة عن أبناء آدم. ابن كثير، التاريخ، ج1، ص106.

(3) الأرجح أنّ المقصود هو الشيخ الصدوق ابن بابويه صاحب علل الشرائع.

لها: أشربت دماً سُفك بغير حق ظمأً، لئن عدت لمثل ذلك لألعنك سبع لعنات. فأقسمت ألا تبلع دماً. وأن قابيل ارتعشت يداه حين قتل أخاه وبقي حائراً مبهوراً ينظر إليه ميتاً ملقى على وجه الأرض. وعن وهب: لما أراد قابيل أن يقتل أخاه هابيل، لم يدر كيف يصنع، فعمد إبليس إلى طائر، فرضخ رأسه بحجر فقتله، فتعلم قابيل، فساعة قتله أُرْعش جسده، ولم يعلم ما يصنع، فأقبل غراب يهوي على الحجر الذي دمج أخاه فجعل يمسح الدم بمنقاره، وأقبل غراب آخر حتى وقع بين يديه فوثب الأول على الثاني فقتله، ثم هز بمنقاره فواراه، فتعلم قابيل.

وعن الصفار⁽¹⁾... عن أبي عبد الله: أن الله بعث إليه جبريل فأجّنه، فقال قابيل: ﴿يَوَيْلَیَّ أَعْجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُورَى سَوَاءَ أَحَى﴾ [المائدة: 31]، يعني به: مثل هذا الغراب الذي لا أعرفه جاء ودفن آخر ولم أهتد لذلك.

ويقال: إنه حمّله على عاتقه إلى أبيه وأمه، فعلما أنّه هو الذي قتله، فقال له آدم: يا ويلك، قتلت أخاك حيث تقبل قربانه، عليك لعنة الله ولعنة الملائكة.

... ويقال: إن إبليس كان رمى أنثاه⁽²⁾ بحجر فقتلها، فلما رآها الغراب تعب وصاح ورتف ريشه حزناً، ثم بحث الأرض برجليه ومنقاره حتى دفنها، ووضع الحجر الذي شدخ به إبليس رأسها على الموضع الذي دفنها فيه، ثم صرخ صرخات، وناح نوحات، وصفق بجناحيه وطار، فقال قابيل: ﴿يَوَيْلَیَّ أَعْجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ

(1) هو أبو جعفر الأعرج كثير التصانيف «كان وجهاً في أصحابنا القميين، ثقة عظيم القدر راجحاً». أشهر كتبه (بصائر الدرجات). توفي سنة 290هـ. انظر: الخوئي، السيد (ت 1411هـ/ 1991م)، معجم رجال الحديث، ط5، (د.ن)، 1413هـ/ 1993م، ج16، ص263.

(2) قد يكون المقصود، من خلال السياق، أنثى الغراب.

هَذَا الْقَرَابِ فَأَوْرَى سَوَّةَ أَخِي ﴿[المائدة: 31]﴾ كما وارى أنثاه؟
فحفر له حتى واره في الحفرة، وطمر عليه التراب، فهو أوّل ميت
دفن في الأرض. ثم تركه ورجع ولم يقدر يقع في عين أبيه، وأبعد
عن آدم وعن مكة.

وفي رواية: أنه لما رجع إلى آدم، فقال له: يا قابيل، أين هابيل؟
قال: ما أدري، وما بعثتني راعياً له، فانطلق فوجد هابيل مقتولاً،
فقال: لعنت⁽¹⁾ من أرض كما قبلت دم هابيل، فبكى آدم على هابيل
أربعين ليلة، ثم إن آدم سأل ربه أن يهب له ولداً، فولد له غلام
فسماه هبة الله؛ لأن الله ﷻ وهبه له، فأحبه آدم حباً شديداً...
والحديث طويل⁽²⁾.

يكشف هذا النصّ عن مشارب ثلاثة للحكاية عند العصامي:

- 1- أوّلها نصوص وردت عن القدامى كالطبري ومقاتل دون أن يورد أسانيدها.
- 2- وثانيها نصوص وردت في مدوّنات أهل العصمة والعدالة مع نسبتها إلى
أعلام لا يحظون بسلطة معرفية قويّة عند أهل السنّة عموماً من أمثال
الصدوق والصفار.
- 3- وثالثها نصوص وردت في مدوّنة أهل الكتاب مع تحويرها والسكوت عن
مصادرها.

وتبدو هذه المشارب الثلاثة في تناسق وانسجام؛ بل إنّ الراوي لا يجد
حرجاً في سرد المتناقض منها، وكأنّ التناقض بينها ليس مفسداً للحكاية
ولنسق تطوّرها، ويظهر هذا الانسجام بشكل جليّ في العمق السياسي لحكاية
قابيل وهابيل الذي نراه في نصّ لاحق للعصامي، فيلتقي الإطار السنّي العامّ
للحكاية مع الخلفيّة الشيعيّة المذهبيّة لها. يقول العصامي:

(1) في التوراة الله هو الذي يلعن الأرض أو يهددها باللعن إذا شربت دم هابيل.
التكوين: 4: 8-11.

(2) العصامي، ص 36 وما بعدها.

«وروى الشيخ أبو عبد الله محمد بن سعيد الحجري⁽¹⁾، في كتاب (مبتدأ الخلق): أنَّ قابيل أكبر أولاد آدم، وأَنَّه لما مضى من عمره وتوعمته عشرون سنة، ولهابيل وأخته تسع عشرة سنة، فوَّض أمر الحرث إلى قابيل، وأمر الغنم والرعي إلى هابيل، وكان قابيل مولعاً باللَّهو واللَّعب، وهابيل يكثر الشكر والتسبيح، ويأتي إلى إخوته وأبيه بالسمن واللبن والجبن، وكانت أمه وإخوته يحبُّونه ويقدمونه على قابيل، وكان يحسده لذلك، وأولاد حواء بعضهم مع قابيل في الحرث، وبعضهم مع هابيل في الرعي، وأنَّ الله أوحى إلى آدم أن زَوْجَ ذَكَرٍان بنيك بإنائهم، ولا يحل لأحد من بني بنيك أن ينكح أخته، وَخَالَفَ بين ذكر كل بطن وإنثاء، فأول ما أراد أن يمتثل أمر الله في ولديه هابيل وقابيل لأنهما أكبر أولاده، فأراد زواج قابيل لتوومة هابيل ليوذا، ولهابيل توومة قابيل إقليما، فأبى قابيل حسداً لأخيه، وقال لأبيه: أنا أولى بأختي، وهي أحب إلي من أخت هابيل، وامتنع أن يسلم أخته إلى هابيل، فقال آدم: أخاف عليك إن عصيت ربك أن تقع فيما وقعنا فيه، فأقسم ألا يترك له أخته إلا ببرهان من الله، فقال آدم: اذهبا، فقربا قرباناً إلى الله، وليقف كل واحد وبين يديه قربانه، وليكن أفضل ما عندكم وأطهره وأطيبه؛ فإن الله لا يقبل إلا الطيب، فأيكما قبل قربانه فهو أحق بإقليما. فقال هابيل لأبيه: أنا راضٍ بكل ما حكمت قربت أو لا، تقبل مني أو لا. وقال قابيل: نقرب. فخرجا إلى جبل من جبال مكة، وقيل: إلى منى، ثم قرب كل واحد منهما قربانه، فكان قربان هابيل من أبكار غنمه وأسمنها بسماحة نفس، وقربان قابيل قمحاً لم يبلغ وأكثره زيوان»⁽²⁾.

(1) لعلَّ الحجري الذي يسند إليه العصامي روايته هو عينه الحجري الذي ذكرت بوليني أنه صاحب كتاب (قصص الأنبياء) المخطوط.

(2) العصامي، ص 36. ابن إياس الحنفي، بدائع الزهور، ص 40.

وهذا البعد الاجتماعي السياسي، الذي يبدو في أن هابيل وقابيل يمثلان طرفين يجتمع حول كل واحد منهما مجموعة من أبناء آدم، ويمثل كل واحد منهما قطاعاً من قطاعي النشاط الاقتصادي الذي تعيشه هذه المجموعة الإنسانية الأولى، هو الذي يحوّل المرأة إلى رمز أنثوي يسعى الإنسان في مسار تاريخه الدموي إلى اكتسابه، فتكون المرأة عندئذٍ الأرض أو السلطة أو اللذة...، وليس القربان عندئذٍ إلا محاولة تشريع هذا الصراع تشريعاً دينياً.

أما مصير قابيل، الذي يعني في الوقت نفسه مصير تاريخ الإنسانية، فيحدّده العصامي كما يأتي:

«قال عمارة بن زيد: لما هرب قابيل، أرسل الله إليه ملكاً، فقال له: أين أخوك هابيل؟ فقال: ما كنت عليه رقيباً، فقال له الملك: إن الله يقول لك: إن صوت أخيك لينادي من الأرض أنك قتلتته، فمن الآن أنت ملعون، وإذا عملت بيدك حرثاً، فإن الأرض لا تعطيك شيئاً أبداً، ولا تزال فزعاً تائهاً في الأرض أبداً، وإنه سيقتلـ[ك] خيار ولدك، ويكون موتك أسفاً على من قتل من ذريتك، ثم انصرف الملك عنه، فقال: لقد عظمت مصيبتني، من أين يغفرها لي ربي؟ ثم إنه سلط الله عليه الفزع من كل شيء لو مر به الذباب، توهم أنه يقتله، وكان طول عمره حزيناً خائفاً، وإبليس معه في شرقي عدن»⁽¹⁾.

يقدم العصامي في هذا النص رواية توراتية⁽²⁾ محوّراً فيها بشكل يتناسق منطقياً مع «الجرم» الذي قام به قابيل. ويلتقي النصّان في أنّ طرفاً علوياً سماوياً سأل قابيل عن أخيه، ويفترقان في أنّ التوراة تجعل هذا الطرف هو الله، في حين يجعله نصّ العصامي ملكاً من الملائكة؛ ويلتقي النصّان في اللعنة التي أصابت قابيل؛ إذ حُرِمَ من عمل يديه في الأرض، وحُرِمَ من الأمن في الحياة، ولكنهما يفترقان في وصف من قتل قابيل، ففي حين يكون

(1) العصامي، ص 39.

(2) الكتاب المقدّس، سفر التكوين: 4 : 8-16.

قاتل قابيل في التوراة ملعوناً معاقباً بدا في نصّ العصامي من خيار أبناء قابيل، ويفترقان أيضاً في أنّ نصّ التوراة يجعل لقابيل علامة بُها يعرف، في حين ليس له عند العصامي، ولا عند غيره من أهل السنّة، علامة تميّزه عن غيره. وقد يعود الفرق في الحقيقة إلى أن نصّ العصامي قد كُتِب تحت تأثير مرجعتين هما التوراة من ناحية، والمرجعية الإسلامية من ناحية أخرى، وقد عمل على الجمع بينهما، فغيّر الخبر التوراتي في المواطن التي تتناسب مع المرجعية الإسلامية. ويكشف عمل العصامي هذا عن انفتاح واع على النصّ الكتابي، وعن عدم حرج في النقل عنه؛ بل إنه لبيّنه في الثقافة الإسلامية تبييناً، وإن كان ذلك من خلال إسناده إلى من جرّحه أهل التعديل والتجريح. ويتدعّم تحوير العصامي لما ورث عن النصّ التوراتي في نصّ آخر له يصف بدايات التاريخ الدموي الإنساني، مبيناً الطابع السياسي للصراع بين الأخوين، ومحدثاً عن مصير قابيل:

«كان آخر هلاك نسل قابيل، لعنه الله، في زمن الطوفان، وكانوا أعداء لأولاد شيث عليه السلام، ولم يبقِ الطوفان منهم أحداً. زوجته إقليميا أخته وكان أكبر أولاده شوهل، رزقه الله من الجمال والحسن ما لم يرزق أحداً من ولد آدم، وكذا توءمته، واسمها نوهة، وكان تسلم جميع أمور أبيه، وذلك أن قابيل لما قتل أخاه، دعا عليه آدم وحواء، فذهل عقله، فكان لا يعي قولاً ولا يفقه شيئاً، فتلاعب به إبليس، وقال له: إن أباك آدم وأمك حواء قد ماتا وما بقي من يقوم مقامه، والرأي أن تغزو أخاك ومن معه قبل أن يغزوكم، فلم يبق لك منه مخافة، ولا سيما ومعنا عنق بنت أبيك آدم، وقد علمت قوتها وطاعة الجن لها بما معها من السحر، فأرسل قابيل ابنه شوهل، وأمره بطاعة إبليس فيما يشير إليه في قتال شيث. ثم أرسل إلى عنق فبادرت إليه بالمردة، ولم يكن سلاح إلا السكاكين على مثال التي ذبح بها آدم قربانه، فأخذوها وشدوا أزهرهم، وساروا نحو شيث.

وأوحى الله إلى شيث يعلمه، ووعدّه بالنصر عليهم، فجمع شيث إخوته وبنّيه، فأعدوا لهم، وأخذوا عصيهم وسكاكينهم، وجلسوا ينتظرون حتى قرب بنو قابيل وإبليس ومردته، وهو الملك على الجن، وعنق المقدمة على المردة والسحرة، فأمر شيث بالخروج إليهم، فشدوا عليهم أزرهم وأخذوا مديهم بأيمانهم وعصيهم، وخرجوا إلى ملتقاهم، وكان أول قتال جرى بين بني آدم مما يلي الطائف.

وأخرج شيث الصحف، وتوسل إلى الله بها، وإخوته يؤمنون على دعائه، وبرزت بنو قابيل للقتال، وشبت الحرب بينهم وشيث كاره، وأنزل الله عليه النصر، وكلما عملت السحرة شيئاً، أبطله الله تعالى، فلما صار وقت الظهر، توسل شيث إلى الله تعالى بأنوار محمد ﷺ، فأمر الله جبريل أن ينزل ومعه من الملائكة مدد، فلما رأى إبليس ذلك، قال لمردته: اتركوا بني آدم بعضهم لبعض؛ فلا قدرة لكم على الملائكة. ثم غاص في الأرض هارباً وبنوه خلفه، وقتلت الملائكة منهم بحرابها ما لا يحصى، وانهزم ولد قابيل؛ لانهزام الجن، وقتل منهم المؤمنون خلقاً كثيراً وهرب الباقون.

وعرض شيث على الأسرى الإيمان، فأبوا، فأمر بقتلهم، ولم يبقَ منهم أحد، ورد الله كيد إبليس في نحره، وغلب جند الله، ورجع شوهل وقد خلص من القتل إلى أبيه بمن سلم معه، وأعلمه بمن قتل من أولاده، فحزن قابيل ومات أسفاً وحزناً وحسرةً وندامة⁽¹⁾.

وتبدو قيمة نصّ العصامي في أمور نذكر أهمّها في ما يأتي:

- 1- على الرغم من أنّ الشخصيات التي تتحرّك في هذا النصّ هي شخصيات توراتية وضمن إطار توراتي، فإنّ الملاحظ أنّ أحداث النص لا إشارة فيها إلى ما يربطه بالتوراة أو بأساطير اليهود؛ ذلك أنّ كتاب التوراة وأساطير اليهود لم تقم صراعاً بين شيث وقابيل؛ بل إنّ الحرب التي تمت

بين الطرفين، الطرف الممثل للإيمان والعهد الإلهي، والطرف الذي يعارضه، قامت بعد أن قتل لأمك قابيل.

2- إنّ الصراع في التوراة، وفي نصوص أهل السنة عموماً، هو صراع بين قابيل وهابيل، أو بين المزارع والراعي، ممّا قد يُلحَق نصّ التوراة، كما لاحظ ذلك هوك وفراس سواح، بأساطير العالم القديم والأساطير السومرية خاصة⁽¹⁾. أمّا في نصّ العصامي فإنّ الصراع واقع بين قابيل وشيث، أو بين رمز الشر والمجرم الأوّل في تاريخ الإنسانيّة، وبين وصيّ آدم الأوّل، الذي اصطفاه الله من بين إخوته لحمل الرسالة وقيادة بني آدم. ولئن مال الدارسون إلى تعليل الصراع بين الراعي والمزارع بربطه بالحروب التي تمتّ في التاريخ بين أهل الزراعة والحضر وأهل الرعي والمدر، فيقع الانتصار للمزارع كما في الأساطير السومرية لطبيعة الحضارة السومرية المستقرّة، أو يقع الانتصار للراعي كما في النصّ التوراتي؛ لأنّ بني إسرائيل رعاة رحّل، فإنّ الصراع السياسي هنا يكشف عن الوضع الذي لوّن الفكر السياسي والضمير الإسلامي من خلال الصراع بين الوصيّ وأعدائه؛ أي بين الروافض والنواصب⁽²⁾.

3- ويختلف نصّ العصامي اختلافاً بيناً عمّا جاء عن أهل السنة في المرحلتين السابقتين بخصوص موت قابيل؛ إذ لم يمت قابيل عندهم حسرةً على هزيمة عسكرية؛ بل عوجل بالعقوبة، فعلق من قدميه يدور مع الشمس حيث دارت، ويحرم من الماء، على الرغم من وجوده عند بئر في أرض مكتومة عن العالمين⁽³⁾.

(1) سواح، فراس، مغامرة العقل الأولى، ص 263 وما بعدها.

Hook, S.H., Middle Eastern Mythology, p. 121 et suite.

(2) ابن إياس الحنفي، بدائع الزهور، ص 43.

(3) الطبري، التفسير، ج 6، ص 187. الثعلبي، عرائس المجالس، ص 40-41. ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج 49، ص 41-42. البغوي، التفسير، ج 3، ص 46. ابن كثير، التاريخ، ج 1، ص 95. التفسير، ج 2، ص 47.

د- آدم بين المحدثين والقصاص:

لئن تغيّرت بعض الجزئيات الخاصّة بحكاية آدم في هذه المرحلة، فإنّ إطارها العام لم يتغيّر. ولئن تواصل حضور المشربين الأساسيين للحكاية في هذه المرحلة، كما كانا حاضرين بقوة من خلال الثعلبي والكسائي في المرحلة الثانية، فإنّ طريقة تعامل بعض الأعلام معها، شأن ابن كثير والعصامي، ووضوح استراتيجية عمليّة القصّ، وهي استراتيجية سياسية مذهبيّة، يعطيان فريدة لهذه المرحلة مقارنةً مع المرحلتين السابقتين. وستبيّن ذلك من خلال علمين هما أبو الفداء ابن كثير وعبد الملك العصامي.

- ابن كثير:

حافظ ابن كثير في التاريخ على المراحل عينها التي مرّت بها حكاية آدم عند الطبري خصوصاً، وأعلام المرحلة الأولى والثانية عموماً، ولكنّه لم يورد ما أوردهه بخصوص قصة إبليس والجن؛ فما جاء عن الطبري من اقتتال الجن وقيادة إبليس لهم ضد قوم خلّقوا قبل آدم في الأرض يتحوّل عند ابن كثير إلى مجموعة من الأحاديث بخصوص الجن والشيطان مثل الاهتمام بخلق الملائكة وصفاتهم. وعن قصة الشيطان يورد الأخبار التي نجدها عند المحدثين دون أن يورد ما جاء عنهم من ميثام أو مراحل، كتلك التي نراها عند الطبري. لم يكن ما يميّز ابن كثير إذاً إضافاته إلى الحكاية الجامعة عن آدم وحواء وولديه، وإنما كان ما غاب عنها، فبقدر ما يتحدّد المعنى هنا بالمنطوق به، يتحدّد أيضاً بالمسكوت عنه.

ويتعلّق المسكوت عنه عند ابن كثير بما عُدّ، إلى نهاية زمنه الثقافي⁽¹⁾، إسرائيليات، فقد قام منهج عمله في التفسير والتاريخ على الاكتفاء بما «ورد

(1) انظر في تحديد معنى الزمن الثقافي: الجابري، تكوين العقل العربي، ص 40-41. المخلبي، علي، التحليل والتأويل: قراءة في مشروع محمد عابد الجابري، منشورات كارم الشريف، تونس، ط 1، كانون الثاني/يناير 2010م، ص 93-94.

في ذلك من الكتاب والسنة والآثار والأخبار المنقولة المقبولة عند العلماء وورثة الأنبياء، الأخذين من مشكاة النبوة المصطفوية المحمدية»، محدداً ما وجب إقصاؤه بقوله: «ولسنا نذكر من الإسرائيليات إلا ما أذن الشارع في نقله مما لا يخالف كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وهو القسم الذي لا يصدق ولا يكذب، مما فيه بسط لمختصر عندنا، أو تسمية لمبهم ورد به شرعنا مما لا فائدة في تعيينه لنا، فنذكره على سبيل التحلي به لا على سبيل الاحتياج إليه والاعتماد عليه. وإنما الاعتماد والاستناد على كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، ما صحّ نقله أو حسن، وما كان فيه ضعف نبينه»⁽¹⁾. ويطبّق ابن كثير ذلك ويختتم بنتيجة في قوله: «ونحن نورد ما نورده من الذي يسوقه كثير من كبار الأئمة المتقدمين عنهم. ثم نتبع ذلك من الأحاديث بما يشهد له بالصحة أو يكذبه، ويبقى الباقي مما لا يصدق ولا يكذب»⁽²⁾.

ويبدو أنّ ما دفع ابن كثير إلى ذلك اهتمامه بإيراد الخبر اليقين والحقيقة التي لا يجوز الاختلاف حولها؛ لأنها صادرة عن السلطة المعرفية، التي لا يتوقّع رفض قولها، وهي النص المقدّس. ولذلك يقع قول ابن كثير في حرج⁽³⁾ استطاع الخروج منه بفضل الغاية الأساسيّة التي من أجلها قام خطاب التفسير وخطاب التاريخ عنده. ويظهر الحرج عند المقابلة بين زاوية نظره إلى الإسرائيليات ووضع هذه النصوص في مدوّنته؛ إذ ينظر ابن كثير إلى

(1) ابن كثير، التاريخ، ج 1، ص 6.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 18.

(3) يتدعّم في الحقيقة هذا الحرج من خلال المنهجية التفسيرية التي ارتضاها ابن كثير لنفسه في التفسير، وقد استعاد من خلالها منهجية الأصوليين في الفقه. يقول ابن كثير: «إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة، رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة، فإنهم أدري بذلك، لما شاهدوا من القرائن والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام، والعلم الصحيح، والعمل الصالح، لا سيما علماؤهم وكبرائهم، كالأئمة الأربعة والخلفاء الراشدين، والأئمة المهديين، وعبد الله بن مسعود، رضي الله عنه». ابن كثير، التفسير، ج 1، ص 7.

ما عند اليهود من أخبار من خلال ما جاء به الوحي الإسلامي، فإن خالفه رُفِضَ وترك وإن وافقه ترك الرجوع فيه إلى أهل الكتاب؛ إذ لا فائدة في نسبته إليهم؛ لأنّ نسبته إلى الله ورسوله أولى بأن يجعله مقبولاً عند الناس، وعلى الرغم من أنّ زاوية النظر هذه تغلق الأبواب أمام المدونة الكتابيّة، يورد ابن كثير أخباراً «من الإسرائيليات» تأتي على أوضاع ثلاثة:

1- أولهما التحلية والاعتبار والحكمة وبيان الآيات، ويبرّر ذلك بعدم حصول الضرر من ذكرها.

2- ثانيهما دخول هذه «الإسرائيليات» تحت «حماية» السلطة المعرفية الأصيلة وهي القرآن والسنة؛ إذ يقول ابن كثير عن حديث المحاولات الثلاثة: «ولهذا السياق شواهد من الأحاديث، وإن كان كثير منه متلقّى من الإسرائيليات»⁽¹⁾. وقد ترفض بعض المياثم وتُنسب إلى الإسرائيليات دون توضيح ذلك كما جاء في تعليقه على «حديث عبد الحرث»⁽²⁾. وقد تقبل مياثم أخرى على أنّها ذات «إسناد صحيح»، في حين أنّها استعادة واضحة لما جاء في أساطير اليهود شأن سعي أبناء آدم إلى الحصول على ثمار الجنة قبل وفاته، أو ما جاء عن حمل نوح لرفات آدم قبل الطوفان.

3- ثالثها حضورها ضمن نص ابن كثير تحت سلطة الأعلام الثقات ولئن كانوا أغلبهم ينتمون إلى أسانيد أهل السنّة والجماعة، فإن بعض الأخبار، وهي نادرة تُنسب إلى أعلام من الشيعة، يجد فيها ابن كثير غرابة فيردها إلى نصوص أهل الكتاب⁽³⁾.

ويتوضّح هذا الحرج أكثر من خلال النظر في محدّدات القول في القرآن بخصوص الأخبار المنسوبة إلى بني إسرائيل، وهذه المحدّدات هي:

1- إباحة الرواية عن بني إسرائيل من ناحية، وكثرة هذه الرواية عنهم عند

(1) ابن كثير، قصص الأنبياء، ص 35.

(2) المصدر نفسه، ص 51.

(3) ابن كثير، التفسير، ج 1، ص 219.

الصحابة، وهم المرجع الأخير في الإخبار تفسيراً لما جاء في القرآن بعد القرآن والسنة من ناحية أخرى⁽¹⁾.

2- منع التكلم في القرآن بالرأي أو بما هو غير ثابت يقينه؛ ف«من تكلم في القرآن برأيه أو بغير علم فليتبوأ مقعده من النار»⁽²⁾.

3- واجب القول في القرآن لأنه «من سُئِلَ عن علم فكتمه، ألْجِمَ يوم القيامة بلجام من نار»⁽³⁾.

والحقّ أنّ هذا الحرج هو حرج علم التفسير خصوصاً، وعلوم القرآن عموماً؛ إذ جميعها قول في المقدّس الذي يدخل دائماً تحت طائلة التأويل، على الرغم من حرص القدامى على التمييز بين التفسير والتأويل⁽⁴⁾. ويتعلّق التشريع للقول في القرآن عموماً، وفي أخبار الغيب، وقصة آدم منها، خصوصاً، بالعلم الذي يدّعيه القائل في القرآن، ويمثّل هذا العلم موطن خلافات عميقة بين القائلين في القرآن تنبع من الدوافع أو الحاجة إلى التأويل والتفسير، ومن الغايات التي يسعى إليها المؤلّ والمفسّر، ومن الأطر المرجعية التي يصدر عنها صاحب الخطاب ومن العوامل المحدّدة لإمكانات القول وحدوده⁽⁵⁾.

لقد كان خطاب ابن كثير في التاريخ والتفسير محكوماً بآخرين مُخَالَفَيْنِ له أوّلهما أهل الكتاب، وحضورهم أكثر وضوحاً في حكاية آدم، ويمكن اعتبارهم مخالفاً دينياً، والثاني الشيعة والمتصوّفة، وحضورهم في الحكاية

(1) ابن كثير، التفسير، ج 1، ص 9.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 10-14.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 14-15.

(4) انظر في هذا التمييز المقدمة الأولى لكتاب التحرير والتنوير لابن عاشور. ابن

عاشور، الشيخ محمد الطاهر (1296-1393هـ / 1879-1973م)، تفسير التحرير

والتنوير، دار سحنون، تونس، 1997م، ج 1، ص 10.

(5) المخلي، علي، التحليل والتأويل، ص 139 وما بعدها.

أضعف وأندر، ويمكن اعتبارهم مخالفاً مذهبيّاً. فقد قام اختيار ابن كثير للأخبار التي يوردها لا على أساس قوة سندها أو معقولية متنها من الناحية العقلية والنقلية فحسب، كما يحرص على تأكيد ذلك؛ بل قام أيضاً على أساس اختلافه عمّا أورده أهل الكتاب في (الكتاب المقدس) وعمّا نسب إلى أئمة الشيعة ومشايخ المتصوّفة.

ويعود هذا الرفض إلى الإطار التاريخي المعرفي، الذي كان يتحرّك داخله ابن كثير، والذي مثله الرجل في جانب الأسطورة الدينية أفضل تمثيل، مثلما مثله في الجانب الفقهي والكلامي أفضل تمثيل ابن تيمية (661-728هـ، 1263-1328م)، وابن قيم الجوزية (691-751هـ/ 1292-1350م). فقد كانت دمشق «في نهاية القرن السابع الهجري ومطلع القرن الثامن مركزاً كبيراً من مراكز الحياة الفكرية فيها من المدارس العامة ودور الحديث والقرآن العدد الكثير، عمل على تعميرها حكامها وبعض المياسير من أهلها، لاسيما منذ عهد نور الدين زنكي، وكانت العناية بالدراسات الدينية، من تفسير وحديث وفقه وعقائد، هي السمة البارزة لهذا العصر»⁽¹⁾. وقد شهدت دمشق خصوصاً والشام ومصر عموماً في هذا العصر نزاعاً مذهبياً وعقائدياً حاداً، كان الحكام المماليك يتدخلون فيه في كثير من الأحيان، فيناصرون فئة على أخرى، وقام هذا الصراع المذهبي بين الأشاعرة من جهة والحنابلة من جهة أخرى. فقد اعتنى الأيوبيون ومن جاء بعدهم عناية كبيرة بنشر مذهب الأشاعرة، معتبرين الأشعرية هي السنّة التي يجب اتباعها، وهو ما جعل للأشاعرة قوة عظيمة في مصر والشام، أثّرت في المذاهب الأخرى، فأصابها الوهن والضعف فيما عدا الحنابلة، الذين ظلّوا على جانب كبير من القوة، وكانت لهم في دمشق مجموعة من دور الحديث والمدارس. وقد زاد هذا النزاع العقائدي بين الحنابلة والأشاعرة اضطراباً أن اعتمد الحنابلة اعتماداً

(1) الذهبي؛ سير أعلام النبلاء، (مقدمة المحقّق)، ج 1، ص 12 وما بعدها.

كبيراً على النص الحديثي في دراسة العقائد، في حين اعتمد الأشاعرة على الاستدلال العقلي والبرهان المنطقي في دراستها. وابن كثير أنموذج بخصوص مدوّنتنا في هذا، من الاعتماد على النصوص في دراسة العقائد، في حين اعتمد الأشاعرة على الاستدلال العقلي والبرهان المنطقي في دراستها⁽¹⁾.

غير أنّ الإطار التاريخي المعرفي، الذي كان يتحرّك داخله ابن كثير، لم يتميّز بالصراع المذهبي بين الأشاعرة والحنابلة، أو بين أهل السنة والشيعة، الذي قوّى الاستناد إلى منهج المحدثين وقواعدهم في التفسير والتاريخ فحسب؛ بل كان يتميّز بالصراع السياسي والعسكري بين المسلمين والمسيحيين أيضاً. فقد كان الخطر الأرمني لا يقلّ قوّة عن الخطر المغولي، وكان الرفض لما قد يشوب العقيدة «الصحيحة»، كما يراها العلماء والقضاة، يمتدّ إلى ما كان يُروى من كتب أهل الكتاب، وما كان يحضر من نصوصهم في نصوص العقيدة الموروثة؛ بل لقد امتدّ هذا الرفض إلى علوم الأوائل التي أصبحت تُسمّى «الصنائع المظلمة» على حدّ تعبير الذهبي⁽²⁾.

لقد تميّز هذا الإطار بتهديد أسس الفكرة السنيّة «الصحيحة»، من خلال الفتن والبدع، وأسس امتدادها السياسي، وهو ما أدّى إلى ضعف سياسي فكري حضاري نتج عنه العمل على المحافظة على الذات والانغلاق عليها لحمايتها من كلّ ما يتهدّدها، لقد كان آل قلاوون يدافعون عن الدولة سواء في حروبهم أم في حكم بعضهم الذي تميّز ببعض الاستقرار والعدل، وكان ابن كثير، ومن قبله ابن تيمية وتلامذته، يدافعون فكرياً وعلمياً عن الإسلام برفض ما عدّوه عداءً للدين أو خطراً يتهدّد العقيدة.

أوجب هذا الإطار التاريخي المعرفي إذاً استعادة مدوّنة ابن كثير، ومن في معناه المذهبي، الموقفين عنيهما من حكاية آدم السنيّة (بالمعنى الفلسفي

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 14.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 12. الذهبي، تاريخ الإسلام، ج 27، ص 403.

لعبرة الموقف)، اللذين سارا جنباً إلى جنب منذ بدايات المرحلة الأولى مروراً بالثعلبي والكسائي. وعلى الرغم من أنّ هذين الموقفين قد بدأ متداخلين متشابكين، خصوصاً عند الطبري وأبي الشيخ، فإنّ أمر العلاقة بينهما عند ابن كثير يقوم على التنافر وتجاذب جلباب الحقيقة، وقد انتصر ابن كثير في ذلك للموقف الحديثي على الموقف «الكتابي»، فأقام بذلك حكاية أسطورية من خلال إعادة ترتيب الأحاديث المنسوبة إلى الرسول، وإعادة بناء سياق أسطوري خاص بها. وبقدر ما بدا هذا الموقف قوياً عند ابن كثير بدا ضعيفاً هشاً عند غيره من المهتمّين بحكاية آدم، ومن بينهم العصامي.

- العصامي:

مع العصامي نخرج من الشام إلى مكّة، نخرج من فترة تميّزت بالحروب الداخلية بين مختلف المناطق العربيّة، إلى فترة تاريخيّة أخرى في الحجاز تميّزت باستقرار نسبي ملحوظ، وإن لم يكن تاماً. فإذا كانت الفترة التاريخية مع ابن كثير قد شهدت الحروب بين السنّة والشيعة وبين المسلمين والمسيحيين، فإنّ الهيمنة السياسيّة العثمانيّة على العالم العربي الإسلامي، وتوحيد أغلب مناطقه تحت راية واحدة هي راية الدولة العثمانيّة، وهيمنة التصوّف روحياً وفكريّاً، قد ساهمتا بشكل كبير في إعادة النظر، عند أهل السنّة، في المواقف من المذاهب الأخرى، أو في نوع العلاقات التي أقامها أهل الحديث من الحنابلة مع ما له علاقة بأهل الكتاب من يهود أو مسيحيين.

وعلى الرغم من أننا لن نجد اعتناء كبيراً، خارج دائرة المحدثين الحنابلة، برّد ما وصل الثقافة الإسلامية من أخبار أهل الكتاب، فإنّ الملاحظ هو اعتناء الثقافة العربية الإسلامية في هذه الفترة باحتواء الأخبار الشيعة، وتطعيم النص التاريخي أو التفسيري بما اشتهر منها دون أن يورد المؤرّخ أو المفسّر ما يدفعه إلى تبرير ما يختاره أو تقرّبه من الأخبار السنّية المتواترة.

وتتجلى مستويات حضور النص الشيعي ضمن النص السنّي عند العصامي في ثلاثة مستويات :

1- مستوى يكون السند فيه شيعياً والمتن سنّياً، كقوله: «وفي قوله تعالى: ﴿فَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَةً﴾ [البقرة: 37] قال ابن بابويه...: الكلمات التي تلقاها آدم من ربه فتاب عليه هي قوله: اللهم أنت ربي لا إله إلا أنت، سبحانه وبحمده، عملت سوءاً وظلمت نفسي، فاغفر لي إنك أنت التواب الرحيم، لا إله إلا أنت سبحانه وبحمده، عملت سوءاً وظلمت نفسي، فاغفر لي إنك أنت خير الغافرين»⁽¹⁾. وتتمثل سنّة المتن في تواتره واستقراره عند أهل السنة، وضعف حضوره عند الشيعة، فإيراده ضمن سندٍ شيعي، على الرغم من توافر الأسانيد الكثيرة لهذا المتن في كتب أهل السنّة، ممّا يكشف ارتفاع الحرج عن الرواية عنهم وأخذ علمهم.

2- مستوى يكون فيه النص شيعياً سنداً ومتناً، وقدمه الراوي على أنّه إضافة⁽²⁾ لم يكن يرغب في تركها. وقد اعتنت هذه الإضافة بما كان قبل وجود آدم، وهو ما يقابل ما أورده ابن منبّه ومقاتل وغيرهما في المرحلة الأولى، التي رأينا إمكانية أن تكون من بقايا الثقافة الهندية الفارسية التي دخلت إلى الثقافة العربية الإسلامية. غير أنّ هذه الإضافة بقدر ما تستجيب لما ذكره ابن منبّه ومقاتل ولما دفعهما إلى ذكره، تستجيب أيضاً للبحث عن الطرافة والرغبة في إيراد الغريب «تكملة للفائدة»، وهو ما

(1) العصامي، ج 1، ص 6. ومن النصوص الشيعة النادرة التي تورد هذا النص السنّي ما أورده القطب الراوندي في قصصه: الراوندي، قصص الأنبياء، ص 57. والتنويعات الشيعية في هذا المضمار كثيرة ولكنّها فيها عنصراً ثابتاً هو إيراد آل بيت النبوة ضمن التوسّل للحصول على المغفرة، ولعلّ أبرز هذه النصوص ما أورده العياشي «ودعا بحق الخمسة محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين ﷺ غفر الله له، وذلك قوله ﴿فَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَةً﴾ [البقرة: 37]». العياشي، التفسير، ج 1، ص 41.

(2) العصامي، ج 1، ص 7. وقد ورد هذا الميثم عند الراوندي، ص 39.

يلحق نص العصامي بنص الكسائي من حيث البحث عن العبرة والحكمة من «قصص الأولين».

3- أمّا المستوى الثالث فننتبّه عند المقارنة بين كيفية تعامل العصامي مع النص الشيعي وتعامله مع النص السنّي. ففي حين يحرص في تعامله مع النص الشيعي على ذكر السند وتوثيق القول، نراه مع المصدر الآخر غير حريص على التوثيق أو الإسناد. وهو ما يعطي النص الشيعي، أو «النص-الهامش»⁽¹⁾ منزلةً في الكتابة غير منزلة سائر النصوص.

تكشف هذه المستويات الثلاثة لحضور النص الشيعي في تاريخ العصامي عن عاملين حدّداً بشكلٍ ما كيفية صياغة حكاية آدم السنّية: العامل الأول هو العلاقة بين المذهب السنّي والمذهب الشيعي في مستوى إنتاج القول، وقد ساعدت على توفير شروط فعل هذا العامل فاعليّة الشفوي والمكتوب، والعامل الثاني هو العلاقة بين السلطة المركزية الدينيّة (السلطنة العثمانيّة) والسلطة المركزية الدينيّة (مكّة ومن فيها من الأشراف)، التي تميّزت بعدم الاتفاق والصدام الصامت بينهما. وعندما نعلم أنّ من شأن المكتوب العناية بالسند لما يحتاج إليه من تفكّر وتمعّن، في حين أنّ الشفوي متحرّر نسبياً من ذلك؛ لأنه بشكل من الأشكال ابن لحظة التلفّظ به، فهنا أنّ نص العصامي كان جامعاً بين هذين التوجّهين اللذين حكما مضمونه، وصاغاً بناءه. ولعل من أهمّ الآثار على اجتماع هذين التوجّهين الكيفية التي بُني بها القسم الخاص بحكاية آدم في كتاب (سمط النجوم العوالي).

جاءت الحكاية في كتاب العصامي على مرحلتين تذكّران بالمرحلتين اللتين مرّت بهما الحكاية في التوراة، وإذا كان الاختلاف بين مرحلتي التوراة ظاهراً في منزلة الخالق واسمه، وفي كون المخلوق الإنساني؛ أهو زوج إنساني من نسله كثر البشر أم هو متعدّد الأفراد؟ وأهو فرد ذكر وأنثى أم هو

(1) انظر: المخلي، علي، التحليل والتأويل، ص 9 وما بعدها.

فرد ذكر منه خلقت الأنثى؟... فإنّ الاختلاف بين مرحلتي العصامي يكمن في نسبة حضور موارد حكاية آدم عنده. والأمر يتعلّق بموردين أساسيين ينطوي كلّ واحدٍ منهما على مشارب متنوّعة. ونعني بهما المورد السنّي والمورد الشيعي.

نجد في المرحلة الأولى من كتاب العصامي سبعة أخبار تتفاوت طولاً وقصراً منها أربعة أخبار شيعيّة، وخبر عن العرائس للثعلبي، وآخر عن (المبتدأ) لابن إسحاق، وسابع عن الدياربكري صاحب (تاريخ الخميس)، ولا تعدو أن تكون هذه الأخبار إعادة كتابة لجزء من آيات سورة البقرة. وتتميّز هذه المرحلة بحكاية جامعة جاءت عن «العلامة الحسن بن علي الحائني»⁽¹⁾، كسرت تسلسل الأخبار عن حياة آدم من خبر الطين إلى ما حصل مع قابيل وهابيل، وقد اعتنت هذه الحكاية الجامعة بما كان قبل وجود آدم، وانتهت إلى الحديث عن طينة آدم. وتكمن قيمة هذه الحكاية في طولها الذي احتلّ نصف هذه المرحلة في عدد صفحاتها (6/3) من ناحية، وفي اعتنائها بالإجابة عن سؤال لم يكن مهمّاً في البداية عندما كان اهتمام العصامي منصباً على نسب الرسول محمد من ناحية أخرى.

أمّا المرحلة الثانية من الحكاية، التي أوردها العصامي عن آدم، والتي وجدت في هذا الخبر الأخير توطئة وتمهيداً، فتمتدّ على أكثر من أربعين صفحة. وما يلفت الانتباه في هذه المرحلة، إضافة إلى الرجوع في أسانيد

(1) «قال الشيخ الحرّ، في (أمل الآمل): الشيخ حسن بن علي بن أحمد العاملي الحائني (الحائيني) كان فاضلاً، عالماً، ماهراً، أديباً، شاعراً، منشئاً، فقيهاً، محدثاً، صدوقاً، معتمداً، جليل القدر، قرأ على أبيه وعلى جماعة من العلماء العاملين (العامليين)... له كتب. منها (حقيقه الأخبار)، و(جهينة الأخبار في التاريخ) وكتاب (نظم الجمان في تاريخ الأكابر والأعيان)، ورسالة سمّاها (فرقد الغرباء وسراح الأدباء)،... وغير ذلك». الخوئي، السيّد، معجم رجال الحديث، ط5، 1413هـ/ 1992م، ج6، ص28.

الحكاية إلى الأسانيد الشيعية الإمامية خاصّة، هو غياب ما جاء في تفاسير الإمامية عن آدم، وغياب الأخبار القديمة الموروثة عنهم على حساب حضور مكثّف لما رُوي في كتب القصص عندهم وكتب الأخبار المتأخّرة؛ فأغلب الأخبار ممّا تمّ إنتاجه في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي)، ومما نراه عند قطب الدين الراوندي ومن جاء بعده، وهو ما يرجّح أنّ وصولها إلى العصامي كان نتيجة «انفتاح أكاديمي» على النصوص المشهورة في القرون المتأخّرة، التي لم يجد أهل مكّة غضاضة في قراءتها وتداولها، ولم يكن نتيجة تحصيل علمي في حوزاتهم العلميّة، ولذلك كانت الأخبار الشيعية مصدّرة بذكر أسانيدها، في حين استند حضور الخبر السنّي في كتاب العصامي على فاعليّة الموروث الشفوي، وهو ما يفسّر أنّ أغلب الأخبار السنّية مسبوقة بعبارة «قيل»، التي تكشف إمّا عن عدم معرفة سندها، وإمّا عن عدم الحاجة إلى ذكره لشهرته أو لعدم أهميّة ذكره.

ويكشف حضور المياثم الشيعية الإمامية في نصّ العصامي عن وصولنا إلى الفترة التي لم يعد فيها الحكم في اختيار النصوص راجعاً إلى انتمائها المذهبي، بقدر ما يعود إلى ما تقدّمه من إضافة في الإجابة على ما يطرحه السياق السردي داخل النص من قضايا، وإلى قدرته على الاستجابة لما يوقّره المعين الخيالي للحكاية من احتياجات، وذلك بعد أن كان الصراع المذهبي محدّداً أحياناً لقبول الخبر من عدم قبوله، وخصوصاً مع ابن كثير. ولكن هل استعاض النصّ السنّي بما ورثه عن أعلامه وبالمعين الشيعي عن جملة المشارب الأخرى، التي غذّته في مرحلة نشأته، وأهمها المشرب الهندي الفارسي والمشرّب الكتابي؟

لا نجد عند العصامي إلا نصّاً واحداً يُسند إلى أهل الكتاب جاء في إطار تحديد مكان دفن آدم⁽¹⁾. وفي مقابل ذلك يسند أربعة أخبار إلى كعب

(1) العصامي، ج 1، ص 115.

الأخبار، وسبعة أخبار إلى وهب بن منه؛ وكلّها تستعيد بشكل ما مياثم جاءت عن أهل الكتاب إمّا استعادة كليّة وإمّا مجرد إحالة تذكّر بما جاء عنهم. غير أنّ الحضور المباشر للمشرب الهندي الفارسي والمشرب الكتابي لا يلغي ما نراه من حضور غير مباشر عبر أسانيد متنوّعة، أو عبر غياب السند ذاته لمياثم ذات صلة بالمشربين المذكورين؛ وقد جاء هذا الحضور غير المباشر تحت أسانيد سنّية وأخرى شيعيّة دون تمييز. ويبدو أنّ تنوع الإحالات من الإحالة على السند السنّي إلى الإحالة على السند الشيعي لا يستعيد التنوّع في مشربي الحكاية بين المشرب الكتابي والمشرب الهندي الفارسي، وهو ما يعني أنّ هذين المشربين قد استقرّا بشكل نهائي تحت مظلات مختلفة في صياغة الحكاية سواء عند السنّة أم عند الشيعة الإماميّة كما سنرى.

هكذا نرى أنّ أهمّ ما أضافه العصامي في هذه المرحلة هو انفتاحه على النصّ الشيعي الإمامي، واللامبالاة الواضحة للدلالات المعرفيّة المذهبيّة من ناحية، والسياسيّة من ناحية أخرى، لهذا الانفتاح. وعلى الرغم من أنّنا نرى في المجال الذي نحن فيه ما يدعم الأطروحة التي ترى أنّ للتصوّف تأثيراً في درجة «المصالحة» بين التشيع وأهل السنّة، وخصوصاً في الجانب الفكري والعقائدي، وما يحمله من تصوّر عن أهل البيت وعن علي بصفة خاصّة، يُعدّ السياق السياسي، الذي يتمثّل أساساً في معارضة الموقف الرسمي العثماني للتشيع ولعلاقته بالسلطة في معناها السياسي، في مكّة خصوصاً وفي الجزيرة العربيّة عموماً، عاملاً قوياً في تبني الفضاء السنّي للنصوص الشيعيّة.

فقد شهدت العلاقة بين السلطة السياسيّة (الباب العالي) والسلطة الدينيّة السياسيّة (الأشراف في مكّة)، وخصوصاً في القرنين العاشر والحادي عشر للهجرة (16 و17م)، توتّراً كبيراً كان من بين مولّداته الحضور الشيعي الفارسي في المدينة المقدّسة؛ فقد امتدّ الصراع بين الأتراك السنّة والفرس الشيعة، أو بين الدولة العثمانيّة والدولة الصفويّة، إلى حدود رفض الخلافة العثمانيّة دخول الشيعة إلى مكّة، وأدائهم فريضة الحجّ، وقد أدّى هذا القرار

إلى أن أصبح الشيعة من الفرس ضحايا جرائم السلب والنهب التي قام بها عامّة أهل مكّة، على الرغم من أنّ الأشراف كانوا يرفضون ذلك رفضاً واضحاً. وقد تمثّلت ردّة فعل الأشراف على قرار طرد الشيعة من الفرس من مهبط الوحي في أنّهم سمحوا لهم بالبقاء وشجّعوهم عليه في المدينة، وأداء فريضة الحجّ، على الرغم من فرمان الذي أرسله الباب العالي. وقد كان في معارضة الأشراف لهذا الرفض، على الرغم من انقساماتهم، ما يغذّي نوعاً من الاستقلال في القرار الشريف⁽¹⁾، وما يكشف عن تغيّر في الموقف من «الروافض» من استباحة دمهم إلى قبولهم وإجارتهم وسرد أخبارهم والاستفادة من علومهم.

نتائج:

نظرنا إلى حكاية آدم في المدونة السنّية من زاوية تطوّرها التاريخي، فعملنا على تبين مشاربها، وخطّ تطوّرها وعقدته، وأثر ذلك في الخطاب الذي يقدّمها.

وقد رأينا أنّ في النصوص السنّية ثلاثة مشارب هي: المشرب الفارسي-الهندي، والمشرب اليهودي-المسيحي، والمشرب الحديثي. وقد تبّينا تفاعل هذه المشارب فيما بينها، ما أسهم في تنوّع حضور كلّ واحد منها، وفي شكل العلاقات التي أقامها مع الآخر على المدى الزمني.

أ- المشرب الفارسي-الهندي:

رأينا أنّ لهذا المشرب حضوراً مبكّراً في الثقافة الإسلاميّة، وذلك من خلال مقاتل بن سليمان (150هـ/767م) وتفسيره، ولكنّ له علماً آخر أيضاً لا يقلّ أهميّة عن مقاتل هو المقدسي (ت 355هـ/966م) في (البدء والتاريخ). ويتبدّى هذا المشرب خصوصاً في المرحلة التي تسبق خلق آدم،

Wensinck, A.J., and Bosworth, C. E., «Makka», in E.I.², Brill, Leiden, Vol. 6, (1) p.150.

والتي ستؤثر بشكل بيّن في مسار حكايته بعد خلقه في السماء وفي الأرض. فقد قامت الحركة في السماء قبل خلق آدم على الصراع بين الخير والشر والنور والظلام والملائكة والشياطين، وهو صراع يحضر بقوة في الأساطير الفارسية-الهندية، التي تمتد إلى الأساطير اليونانية من خلال صراع الطيطان وجيش زيوس وإخوته، ويتدعم حضور هذا المشرب من خلال تقسيم الحركة الزمنية في الكون إلى أدوار يعيد كلّ دور المراحل عينها التي مرّ بها الدور السابق، ولا شك في أنّ التشابه بين القول بالأدوار والمهايوغا الهندي كبير.

غير أنّ الحضور الفارسي-الهندي لا يتوقف عند التشابه في الميائيم فحسب؛ بل يمتدّ إلى استراتيجية الحكاية بين الفرس والثقافة العربية الإسلامية عموماً، وتقوم هذه الاستراتيجية على الصراع على السلطة أو «الخلافة» أو الملك؛ فإذا آدم يحتلّ مكان جمشيد أو ياما، وإذا مسأّر الحكاية يقوم كلّ على تتبّع الصراع السياسي بين إبليس الحاكم السابق، وآدم الحاكم الجديد. ولعلّ إفصاح القرآن عن أنّ الغاية من خلق آدم هي أن يكون خليفة في الأرض، وهي لا تعني بالضرورة معنى سياسياً، قد أسهم لا في حضور المشرب الفارسي-الهندي فحسب؛ بل في تبني التام ونسيان أصوله وإعادته إلى سلطة القول الأولى في الثقافة الدينية الإسلامية وهي الرسول محمد. ولعلّ الطريف أن نرى مقاتل بن سليمان، الذي استفاد من الأساطير الفارسية الهندية، يردّ عليه قوله، ويؤمّن بالتدليس، ويُسخر من كلامه حينما يفتخر بأنّه بقي زمناً طويلاً مع الضحّاك، ثمّ نرى صاحب العظمة وابن الجوزي والسيوطي بعد ذلك يُقبل منهم ما كان يردّه مقاتل بن سليمان؛ بل إن ابن كثير، الذي كان متشدّداً في تعامله مع الميائيم الفارسية والكتابية في قصّة آدم، حافظ على الوظيفة النبوية لميائيم المشرب الفارسي-الهندي، وهي التأطير السياسي للصراع بين آدم وإبليس، ورفض ما جاء عن مقاتل وأضرابه، ولقد حافظ على استراتيجية الحكاية من خلال سرد سلسلة من الآيات والأحاديث التي تقوم بوظيفة التأطير السياسي للقصّة.

ب- المشرب اليهودي-المسيحي:

ولئن وقع إدماج بعض ميثام الأساطير الفارسية الهندية في المدونة السنيّة بيسر وسرعة، فإنّ ميثام الأساطير المسيحيّة-اليهوديّة تردّت بين القبول والاحتفاء بها (الروايات عن ابن منبّه، وابن إسحاق، والشعلبي...) إلى رفضها جزئياً أو قبولها جزئياً (الطبري، وابن الأثير، وابن الجوزي...) إلى الرفض الكلّي لها (ابن كثير وحنابلة القرنين السابع والثامن). ويحضر المشرب المسيحي-اليهودي في أغلب مراحل الحكاية بعد خلق آدم وفي الأرض، ولكنه يلقي بسلطانته على المدونة السنيّة في بعض الميثام مثل: ميثام طينة آدم، وميثام الخطيئة، وقايل وهايل، وقد يكون تبني المدونة السنيّة الجزئيّ لأساطير أهل الكتاب في بعض هذه المواقع راجعاً إلى أمرين أولهما غياب مشارب أخرى يمكن أن تملأ الفراغ الذي في النصّ المقدّس، قرآناً وأحاديث، وثانيهما وضوح الإجابة الإماميّة على هذه الميثام وخدمتها الواضحة للمذهب الشيعي ما استدعى التميّز عنهم.

وتجدر الإشارة إلى أنّ ما يُنسب إلى المشرب المسيحي-اليهودي قد يلتبس بما يُنسب إلى المشرب الفارسي-الهندي. من ذلك، على سبيل المثال، العلاقة بين الملائكة وآدم قبل أن يخلق آدم⁽¹⁾؛ فقد بدا الملائكة معترضين على خلق آدم، مصرّين على عداوته، وبدا الله مصرّاً على خلقه، ومصرّاً، في الآن نفسه، على أن يكون قائداً للملائكة، أفضل منهم. وبقدر ما يشبه هذا الميثام الصراع السماوي بين الكائنات القديمة والكائن الجديد الذي نرى له ظلاً في أساطير الفرس والهند، فإنّه ميثام مسيحي-يهودي بامتياز؛ لأنّه لا يقوم على صراع الخير والشر أو النور والظلمة، وهو ليس صراعاً بين طرفين يتنازعان الألوهيّة والسيطرة على العالم سيطرة ربّ على

(1) جينزبرغ، ج 1، ص 67.

عبيده، بل هو ميثمٌ يعبر عن تفضيل الله الإنسانَ تمهيداً لبيان فضل بني إسرائيل، أو فضل أمة محمد، أو فضل محمد وآله، فالأمر لا علاقة له بالصراع بين العناصر الأولى للكون (الظلام والضياء).

ج- المشرب الحديثي:

أمّا المشرب الحديثي فيقف، منذ القرن الثالث (القرن التاسع للميلاد) مع ابن سعد في طبقاته، موقفَ المحترز من الرواية عن أحبار اليهود، معتنياً بالرواية عن «حبر الأمة» أو من في مقامه، وقد امتدّ هذا الاحتراز إلى رفض نراه بوضوح عند ابن كثير في القرن الثامن (القرن الرابع عشر للميلاد). وعلى الرغم من أن أعلامه يزدادون قوة وصرامة في التمسك به، يزداد حضوره ضعفاً حتى لم يبقَ منه، عند العصامي وابن إياس الحنفي، إلا بعض الأسانيد التي يُذكرُ فيها ابن عباس أو أبو موسى الأشعري أو السديّ، ويكون متنها عادةً من المشرب المسيحي-اليهودي⁽¹⁾.

وليس ضعف الحضور هذا دليلاً على ضعف سلطته في توجيه سائر الميائِم، وتحديد كَيْفِيَّة صياغتها ونوع العلاقات التي بينها، فهو لا يعبر عن نوع من الميائِم بقدر ما يعبر عن نوع من المراقبة لما يُدرج داخل الحكاية من أخبار أسطورية، ولذلك بقي من هذه الناحية قوياً، وباسمه يُردّ نشاطُ سرديّ كامل هو نشاط القصّاص، على الرغم من الوظيفة الدينية الوعظية التي يقومون بها⁽²⁾.

والحقيقة أنّ هذه المشارب الثلاثة هي التي عملت، من خلال علاقات التجاذب والتنافر فيما بينها، على تحديد خطّ تطوّر حكاية آدم السنيّة.

(1) ابن إياس الحنفي، ص 32-33.

(2) انظر ما يقول السيوطي، وهو الذي استقى ميائِم عديدة من المشرب الفارسي-الهندي والمشرب المسيحي-اليهودي، عن القصّاص ودواعي رفض ما يخبرون به السيوطي، تحذير الخواص من أكاذيب القصّاص، دار ابن زيدون، بيروت-لبنان، ص 51 وما بعدها.

انبنى تطوّر الحكاية السنّة على العلاقات التي ساهمت الوقائع التاريخية في تحديدها بين المشارب الثلاثة التي ذكرناها. وتأخذ هذه المشارب شكلها السياسي المذهبي بين الشيعة والسنّة، أو شكلها السياسي الديني بين الإسلام والمسيحيّة. وقد تميّزت هذه العلاقات بالتنافر والتجاذب معاً، فهو تنافرٌ سياسيّ يقوم على التناحر المذهبي بين السنة والشيعة، أو على التناحر الديني بين المسلمين والصلبيين، وهو تجاذبٌ فكري ديني قائم على الانتماء إلى «فضاء نصّي» واحد هو القرآن بالنسبة إلى المذاهب الإسلاميّة، أو على الانتماء إلى «فضاء كتابيّ» واحد هو النص الكتابي التوحيدي بالنسبة إلى الأديان الثلاثة اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام.

ولقد صنعت هذه العلاقات خطّ تطوّر الحكاية؛ فتراوح بين الاستيعاب والاستقلال، ثم استيعاب من نوع ثانٍ. أمّا الاستيعاب الأوّل فيقوم على التبنّي مع الوعي بضرورة تمحيص ما يُتبنّى لا على أساس ما يستجيب للدين ممّا لا يستجيب؛ بل على أساس ما يحقق الوظيفة السياسيّة الحضاريّة ممّا لا يحققها أو يعارضها، وقد ساعد على هذا الاستيعاب والتبنّي القوّة التي تميّز بها الحضارة العربيّة الإسلاميّة في القرون الأربعة الأولى. أمّا الاستقلال فيقوم على نوع من الرجوع إلى الذات وتحصينها والسعي إلى تأكيدها؛ وهو تعبير فكري فنّي عن التناحر السنّي الإسماعيلي أثناء غزو المغول والتتار، أو التقاتل الإسلامي المسيحي أثناء الحروب الصليبيّة، وهي فترةٌ شهدت فيها الحضارة العربيّة الإسلاميّة زلازل عبّرت عن ضعف كيانها السياسي والاجتماعي، فكانت العودة إلى الذات نوعاً من السعي إلى حمايتها ممّن يتهدّدها. أمّا الاستيعاب الثاني فلا يقوم على التبنّي بقدر ما يقوم على التجميع، وهو تعبير عن نوع من المحافظة على الذات من ناحية والانفتاح على الآخر من ناحية أخرى، وقد ساهم الاستقرار السياسي العثماني، والتقاء الفرقاء في المذهب فكرياً وروحياً، من خلال العرفان الصوفي، في تحقيق هذا الانفتاح على الآخر المذهبي والديني.

غير أنّ تطوّر الحكاية السنّية لا يعود إلى التنافر والتجاذب بين المذهبيين السني والشيوعي أو بين الإسلام والديانتين التوحيديتين فحسب، وإنّما يعود أيضاً إلى الوظيفة الاجتماعية الدينية (الوعظ والاعتبار) للحكاية الأسطورية في المجتمعات الإسلامية. وقد أثّرت هذه الوظيفة لا في نوع المياثم التي تحضر فيها فحسب؛ بل في شكل الخطاب الذي يتبنّاها كذلك.

فقد تراوح حضور الحكاية، على مرّ الزمن الثقافي العربي الإسلامي، بين خطاب تفسير القرآن وشرح الأحاديث، وخطاب التاريخ العام أو التراجم، وخطاب قصص الأنبياء، وعلى الرغم من هذا التنوّع، ظلّ جامعاً بين مستويين من الخطاب هما المستوى الشفوي والمستوى المكتوب⁽¹⁾. ويهمّنا هذا التوزّع بين المستويين من حيث تعبيره عن التوزّع بين فئتين من منتجي الخطاب ومتقبّليه، ونعني أساساً الخاصّة والعامة. ويبدو أنّ أمر الأسطورة الدينية قد انتهى إلى الارتباط بالقصص والعامة أكثر من ارتباطه بالخاصّة؛ وذلك لما تحقّقه الأسطورة الدينية من إمتاع في السرد، وإشباع في ما تحتاج إليه العامة من معرفة بالغيبات؛ هذه المعرفة التي ستكون المظهر الأساسي للأسطورة الدينية عند الشيعة.



(1) انظر استقصاء علامات المشافهة في المبني والمعنى في قصص الأنبياء، وكيفية تحويل الشفوي إلى مكتوب، في: المسعودي، حمّادي، فتيّات قصص الأنبياء في التراث، مسكيلاني للنشر والتوزيع، ط1، آب/أغسطس 2007م، ص507 وما بعدها.

الفصل الثاني

آدم في المدونة الشيعية

يهمّنا من الشيعة فرقتان مهمّتان هما: الإمامية والإسماعيلية، وسننظر إلى كلّ فرقة على حدة لتباين نمط خطابهما وحكاية آدم عندهما.

1- حكاية آدم عند الشيعة الإمامية:

إذا كان تاريخ الحكاية عند أهل السنة قد صاغته العلاقة الجدلية، التي ربطت بين مختلف روافدها، والبحث عن التميّز والإضافة؛ وهو ما مثّل العقدة التي بقيت الحكاية تحوم حولها، وتتغذّى من تجاذباتها ورهاناتها، فإن تاريخ الحكاية الشيعية الإمامية هو تاريخ صياغة حكاية جامعة تعبّر عن خصوصية هذه الفرقة في الفكر الإسلامي، خصوصية تجد صداها الأول والأخير في التميّز المذهبي السياسي. وتمرّ هذه الحكاية في تاريخ الفكر الشيعي بثلاث مراحل هي مرحلة الشيخ الصدوق، ومرحلة قطب الدين الراوندي وميثم البحراني، ومرحلة هاشم البحراني وحيدر الآملي.

1-1- مرحلة الصدوق:

ليس محمد بن علي بن الحسين المعروف بالشيخ الصدوق إلا علماً على هذه المرحلة، مثلما اقترحنا أن يكون أبو جرير الطبري علماً على المرحلة الأولى لحكاية آدم السنية، وهذا يعني أنّنا لن نتوقّف عنده؛ بل سيمتدّ نظرنّا

إلى من قبله؛ كالتفسير الذي يُنسب إلى الإمام العسكري، أو كتاب (الكافي) لثقة الإسلام الكليني... ومن جاء بعده مثل تلميذه الشيخ المفيد. وسنتبّع في دراستنا لتاريخ الحكاية الشيعة المياثم عينها التي ركّزنا عليها اهتمامنا عند النظر في تاريخ الحكاية السنية.

أ- خلق آدم:

اعتنى المفسرون والإخباريون الشيعة بطينة الموالي لآل البيت وطينة معاديهما أكثر من اعتنائهم بطينة آدم نفسه، وهذا يجعلنا نقف منذ البداية على الإطار الذي تتحرّك داخله حكاية آدم، وهو الإطار الذي يجمع بين طرفين متقابلين هما الذات والآخر، ويمثّل الإيمان من ناحية، وتأويل التاريخ السياسي في بداية الدولة الإسلامية من ناحية أخرى، موضوع هذا التقابل. إنّ الإطار العام للحكاية هو إطار الصراع السياسي الذي يتخذ «العلم» و«الخبر» ميدانين له، ومجالّي رهاناته.

ولئن استقرّ أمر طينة آدم عند أهل السنة على علاقتها بأصول التباين العرقي من جهة، وتعليل عقيدة الجبر من جهة أخرى، فإنّ أمرها مع أهل العصمة والعدالة مشدودٌ إلى قضية الإمامة، فقد نسب البرقي⁽¹⁾ صاحب كتاب (المحاسن) إلى أبي عبد الله [الإمام السادس جعفر الصادق] قوله:

(1) هو البرقي (ت 274 هـ/ 887 م) أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد باحث إمامي، من أهل برقة (من قرى قم) أصله من الكوفة، له نحو مئة كتاب في الفقه والآداب الشرعية والبلدان واختلاف الحديث والأنساب وأخبار الأمم. كان مطعوناً في روايته للحديث عند الإمامية قالوا: يأخذ عن الضعفاء. انظر: الزركلي، ج 1، ص 205. انظر أيضاً: الغضائري، أحمد بن الحسين الواسطي البغدادي (ق 5هـ/ 11م)، رجال ابن الغضائري، تح. السيد محمد رضا الجلاّلي، دار الحديث للطباعة والنشر، قم، ط 1، 1422 هـ ق، 1380 هـ ش، ص 39. الحر العاملي، (ت 1104/ 1692 م)، هداية الأمة إلى أحكام الأئمة، مؤسسة الطبع والنشر التابعة للآستانة الرضوية المقدسة، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد-إيران، ط 1، 1414، ج 8، ص 555. المحدث القمي، الشيخ عباس بن محمد رضا بن أبي القاسم (1294-1359 هـ/ 1876-1940 م)، الكنى والألقاب، مكتبة الصدر، طهران، (د.ت)، ج 2، ص 78.

«كان في بدء خلق الله أن خلق أرضاً وطينة، وفجر منها ماءها، وأجرى ذلك الماء على الأرض سبعة أيام ولياليها، ثم نضب الماء عنها، ثم أخذ من صفوة تلك الطينة طينة الأئمة، ثم أخذ قبضة أخرى من أسفل تلك الطينة، وهي طينة ذرية الأئمة وشيعتهم، فلو تركت طينتكم كما تركت طينتنا، لكنتم أنتم ونحن شيئاً واحداً، قلت: فما صنع بطينتنا؟ قال: إن الله ﷻ خلق أرضاً سبخة، ثم أجرى عليها ماء أجاجاً، وأجراه سبعة أيام ولياليها، ثم نضب عنها الماء، ثم أخذ من صفوة تلك الطينة طينة أئمة الكفر، فلو تركت طينة عدونا كما أخذها، لم يشهدوا الشهادتين، أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ولم يكونوا يحجون البيت، ولا يعتمرون، ولا يؤتون الزكاة، ولا يصدقون، ولا يعملون شيئاً من أعمال البر، ثم قال: أخذ الله طينة شيعتنا وطينة عدونا، وخلطهما وعركهما عرك الأديم، ثم مزجهما بالماء، ثم جذب هذه من هذه، وقال: هذه في الجنة، ولا أبالي، وهذه في النار، ولا أبالي، فما رأيت في المؤمن من زعارة وسوء الخلق واكتساب سيئات فمن تلك السبخة التي مازجته من الناصب، وما رأيت من حسن خلق الناصب وطلاقة وجهه وحسن بشره وصومه وصلاته، فمن تلك السبخة التي أصابته من المؤمن»⁽¹⁾.

وليس هذا التمييز بين طينة الموالي وطينة المعادي إلا تأصيلاً أسطورياً للصراع السياسي الذي يعيشه المجتمع الإسلامي، وعودةً به إلى لحظة البداية الأولى مما يحول ميثم الطينة الأولى التي ترتبط بآدم باعتباره الإنسان الأول

(1) البرقي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد بن أبي عبد الله، المحاسن، تح. السيد جلال الدين الحسيني المشتهر بالمحدث، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط 1، 1370 هـ / ق 1330 هـ ش، ج 1، ص 282. انظر كذلك: الصفار، أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ (ت 290 هـ / 903 م)، بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد ﷺ، تح. وتصحيح وتع. وتقديم الحاج ميرزا حسن كوجه باغي، مطبعة الأحمدي، طهران، 1404 هـ / ق 1362 هـ ش، ص 410.

إلى جزء من أسطورة سياسية-عقائدية تعمل على تبرير الخلاف السياسي وتشريعه⁽¹⁾. ويتدغم هذا التحويل عندما يتدافع معطى التأصيل الإيماني مع معطى التأصيل «المقابل تاريخي» للوجود العقائدي المذهبي فتؤول آية: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحُجَرَات: 10] لا على أنهم إخوة من أب وأم آدميين؛ بل من روح من جهة وماء وطين مخصوصين من جهة أخرى⁽²⁾.

ولا يخرج عن إطار الصراع السياسي-الحضاري ما أورده الصدوق في (علل الشرائع) عن طينة آدم، فقد استعاد ما عند أهل السنة في صلب الحوار الذي يقيمه بين الرسول واليهود. يقول الصدوق:

«فأخبرني عن آدم لم سمّي آدم؟ قال: لأنه خُلِقَ من طين الأرض وأديمها، قال: فأدم خلق من طين كله أو من طين واحد، قال: بل من الطين كله، ولو خلق من طين واحد لما عرف الناس بعضهم بعضاً وكانوا على صورة واحدة، قال: فلهم في الدنيا مثل؟ قال:

(1) انظر مثلاً العياشي حين يميّز بين كَيْفِيَّةِ خلق الأئمة وكَيْفِيَّةِ خلق غيرهم العياشي أبو النضر محمّد بن مسعود السلمي (ت320هـ/932م)، تفسير العياشي، تح. وتصحيح وتعليل: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، د.ت.، ج2، ص240-241؛ والشيخ الصدوق حين يؤكّد على عصمة الإمام وعلى ضرورة اتباعه الشيخ الصدوق محمّد بن علي بن الحسين بن موسى بابويه القميّ (306-381هـ/918-991م)، كمال الدين وتمام النعمة؛ تصحيح وتعليق، علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة، محرم 1405هـ/1363هـ ش، ص13-14.

(2) انظر مثلاً باب «طينة المؤمن والكافر في كتاب الكافي للكليني، الكافي، ج2، ص2 وما بعدها، البرقي، المحاسن، ج1، ص132؛ الشيخ الصدوق، علل الشرائع، ج2، ص608؛ وشرح محقق الكافي للكليني مسألة طينة المؤمن التي يربطها بآية ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحُجَرَات: 10] بقوله: «بنو أب وأم أريد بالأب روح الله الذي نفخ منه في طينة المؤمن وبالأُم الماء العذب والتربة الطيبة كما مرّ في أبواب الطينة لا آدم وحواء، كما يتبادر إلى بعض الأذهان لعدم اختصاص الانتساب إليهما بالإيمان». الكليني، الكافي، ج2، ص165، هامش رقم 2.

التراب فيه أبيض وفيه أخضر وفيه أشقر وفيه أغبر وفيه أحمر وفيه أزرق وفيه عذب وفيه ملح وفيه خشن وفيه لين وفيه أصهب؛ فلذلك صار الناس فيهم لين وفيهم خشن وفيهم أبيض وفيهم أصفر وأحمر وأصهب وأسود على ألوان التراب»⁽¹⁾.

ويضيف الكليني إلى هذا التوزيع الأفقي لطينة آدم توزيعاً عمودياً؛ إذ يقول:

«عن صالح بن أبي حماد،... عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنَّ الله تعالى لما أراد أن يخلق آدم عليه السلام بعث جبرئيل عليه السلام في أول ساعة من يوم الجمعة، فقبض بيمينه قبضة، بلغت قبضته من السماء السابعة إلى السماء الدنيا، وأخذ من كل سماء تربة وقبض قبضة أخرى من الأرض السابعة العليا إلى الأرض السابعة القصوى فأمر الله تعالى كلمته، فأمسك القبضة الأولى بيمينه والقبضة الأخرى بشماله، ففلق الطين فلقنتين فدرا من الأرض ذرواً ومن السموات ذرواً، فقال للذي بيمينه: منك الرسل والأنبياء والأوصياء والصديقون والمؤمنون والسعداء ومن أريد كرامته فوجب لهم ما قال كما قال، وقال للذي بشماله: منك الجبارون والمشركون والكافرون والطواغيت ومن أريد هوانه وشقوته، فوجب لهم ما قال كما قال، ثم إن الطينتين خلطتا جميعاً، وذلك قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْغَيْبِ وَالنَّوَى﴾ [الأنعام: 95] فالحب طينة المؤمنين التي ألقى الله عليها محبته، والنوى طينة الكافرين الذين نأوا عن كل خير، وإنما سمي النوى من أجل أنه نأى عن كل خير وتباعد عنه، وقال الله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾ [الأنعام: 95] فالحي: المؤمن الذي تخرج طينته من طينة الكافر والميت الذي يخرج من الحي: هو الكافر الذي يخرج من طينة المؤمن فالحي: المؤمن، والميت: الكافر وذلك

(1) الشيخ الصدوق، علل الشرائع، تقديم السيد محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعها، النجف الأشرف، 1386/1966م، ج 2، ص 471.

قوله ﷺ: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ [الأنعام: 122] فكان موته اختلاط طينته مع طينة الكافر، وكانت حياته حين فَرَّقَ الله عزَّ وجل بينهما بكلمته كذلك يخرج الله عزَّ وجل المؤمن في الميلاد من الظلمة بعد دخوله فيها إلى النور، ويخرج الكافر من النور إلى الظلمة بعد دخوله إلى النور، وذلك قوله ﷺ: ﴿لِيُنْذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [يس: 70]⁽¹⁾.

وعلى الرغم من أنَّ هذا النصَّ يلتقي مع النصِّ السنِّي في توزيع طينة آدم عمودياً، ويحقِّق ذلك من خلال التناظر بين السماء والأرض الذي نراه في النصِّ الدِّيني، فإنَّه يكشف عن رمزيَّة هذا التناظر على أساس ثنائيَّة الخير والشرِّ أو الإيمان والكفر، فتمثِّل السماء وطبقاتها الإيمان، والأرض وطبقاتها الكفر، وهو ما يحوِّل الطبيعي إلى ديني-سياسي تحقيقاً لرهان مذهبي سياسي. غير أنَّ الأمر لا يتعلَّق بالجغرافيا الكونيَّة فحسب؛ بل يمتدُّ إلى اللغة التي سَخَّضَ أصواتها إلى تأويل يجد حجَّيته في التقابل بين الإيمان والكفر أو بين مجاليهما السماء والأرض، فإذا الحبُّ من الحبِّ، وإذا التَّوى (قلب الثمرة) من التَّوى (البعد والهجر)، وسيكون المؤمن محبوباً والكافر مُبْعَدًا. وسيرتقي هذا التقابل بين منطوق الآية ومعناها الباطني إلى تقابل آخر هو التقابل بين الحياة والموت، وسيكون آدم بذلك جامعاً منذ البداية بين جرثومتي الحياة والموت؛ أي بين أصل الإيمان وأصل الكفر.

ويتدعَّم هذا التَّأطير المذهبي السياسي لخلق آدم حينما ينحو النصِّ الشيعي الإمامي إلى بيان أوَّل الخلق، سواء في السماء أم في الأرض تأطيراً لحركة آدم فيهما؛ فقد جاء في تفسير فرات الكوفي ما نسبته إلى علي بن أبي

(1) الكليني، ج 2، ص 5؛ المازندراني محمد صالح بن أحمد بن شمس الدين (1081هـ أو 1086هـ/1670م أو 1675م)، شرح أصول الكافي، تح. وتع. الميرزا أبو الحسن الشعрани، ضبط وتصحيح السيد علي عاشور، ط 1، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1421هـ/2000م، ج 8، ص 11 وما بعدها.

طالب في مجلس عمر بن الخطاب بحضور كعب الأحبار فيما يشبه المناظرة غير المعلنة؛ إذ يقول:

«... فلما استكمل خلق ما في السموات والأرض يومئذ خالية ليس فيها أحد- قال: ﴿لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 30]، فبعث الله جبرائيل عليه السلام، فأخذ من أديم الأرض قبضة، فعجنه بالماء العذب والمالح، وركب فيه الطبايع قبل أن ينفخ فيه الروح، فخلقه من أديم الأرض فلذلك سمي آدم؛ لأنه لما عجن بالماء استأدم فطرحة في الجبل! كالجبل العظيم، وكان إبليس يومئذ خازناً على السماء الخامسة يدخل في منخر آدم ثم يخرج من دبره ثم يضرب بيده، فيقول: لَأَيِّ أَمْرٍ خَلَقْتَ لَثْنٌ جُعِلْتَ فَوْقِي لَا أَطْعَمُكَ وَلَثْنٌ جُعِلْتَ أَسْفَلَ مِنِّي لَا أَبْقِيَتِكَ. فمكث في الجنة ألف سنة ما بين خلقه إلى أن ينفخ فيه الروح فخلقه من ماء وطين ونور وظلمة وريح، والنور من نور الله، فأما النور فيورثه الإيمان، وأما الظلمة فتورثه الضلال والكفر، وأما الطين فيورثه الرعدة والضعف والقشعريرة عند إصابة الماء... فذلك قوله تبارك وتعالى: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: 67]. قال: فقال كعب: يا عمر بالله أتعلم كعلم علي؟ فقال: لا. فقال كعب: علي وصي الأنبياء ومحمد خاتم الأنبياء، وعلي خاتم الأوصياء وليس على الأرض اليوم منقوسة إلا وعلي أعلم منه، والله ما ذكر من خلق الإنس والجنّ والسماء والأرض والملائكة شيئاً إلا وقد قرأته في التوراة كما قرأت. قال: فما رأيي عمر غضب قط مثل غضبه ذلك اليوم»⁽¹⁾.

(1) الكوفي، أبو القاسم فرات بن إبراهيم بن فرات الكوفي، من أعلام الغيبة الصغرى (ت 352هـ/ 963م)، تفسير فرات الكوفي، تح. محمد كاظم، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ط 1، 1410هـ/ 1990م، ص 185.

وما يكشف احتكام النص الإمامي إلى نزعة تأكيد خصوصية القول في الحكاية تدعيماً لخصوصية المذهب ما جاء عن حكايتي معرفته بالأسماء من جهة، وخلق حواء من جهة أخرى.

أمّا حكاية معرفة آدم بالأسماء فتأتي غالباً في إطار بيان أفضلية آدم على الملائكة⁽¹⁾ تأسيساً لأفضلية الأئمة على سائر المخلوقات التي يعدّها الخصوم في منزلة أفضل وأعلى من منزلة آدم وبنه. غير أننا نجد في التفسير المنسوب إلى العسكري ما يُخرج الأسماء التي تعلّمها آدم من عموم يشتمل على كلّ الكائنات إلى خصوص يحدّده المذهب بأسماء الأئمة وخصومهم عند الإمامية. يقول: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» [البقرة: 31] أسماء أنبياء الله، وأسماء محمد صلى الله عليه وآله وعلي وفاطمة والحسن والحسين، والطيبين من آلهم وأسماء خيار شيعتهم وعتاة أعدائهم، ثم عرضهم -عرض محمداً وعلياً والأئمة- على الملائكة؛ أي عرض أشباحهم وهم أنوار في الأظلة⁽²⁾. ويقرن فرات الكوفي بين أسماء الله الحسنى وأسماء الأئمة الذين خلّقوا من نور الله، فيجعل اسم الحميد للرسول محمد، واسم الأعلى للإمام علي، وفاطر لفاطمة...⁽³⁾، وذلك تعميقاً لقدسية الإمام خصوصاً وللمنصب الديني السياسي عموماً.

وتعطي قدسية الإمام شرعية الخروج عن تصوّر أهل الكتاب لخلق حواء،

(1) الشيخ الصدوق، الاعتقادات في دين الإمامية، نج. عصام عبد السيد، دار المفيد، بيروت-لبنان، ط2، 1414هـ/1993، ص89. الشيخ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ص14. انظر في تفسير العياشي ما يخرج تأويل الأسماء بالأئمة إلى تأويلهم بغيرهم. العياشي، التفسير، ج1، ص32.

(2) العسكري، تفسير الإمام العسكري، ص217. الشيخ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ص15.

(3) الكوفي، ص56. الخصبي، الحسين بن حمدان (ت358هـ/969م)، الهداية الكبرى، ط4، مؤسسة البلاغ، بيروت-لبنان، 1411هـ/1991م، ص375. الشيخ المفيد، المسائل العكبرية، نج. علي أكبر الإلهي الخراساني، دار المفيد، بيروت-لبنان، ط2، 1414هـ/1993م، ص28.

وهو التصوّر الذي ورثه أهل السنة، نحو تصوّر آخر يرويه العياشي في تفسيره؛ إذ يقول: «إن الله تبارك وتعالى قبض قبضة من طين، فخلطها بيمينه -وكلتا يديه يمين- فخلق منها آدم، وفضلت فضلة من الطين فخلق منها حواء»⁽¹⁾. وعلى الرغم من أنّ الصدوق يحافظ على أن خلق حواء كان من طينة آدم أو من طينة ضلعه، يروي أيضاً أنّ الله ابتدعها ابتداءً⁽²⁾. وهذا التصوّر الذي نجده عند العياشي والصدوق يختلف عما استقرّ عند أهل السنة وعند أهل الكتاب من قبلهم، وهو يستحضر حواء التلمودية الأولى، تلك التي ستسمّى بليليث. غير أنّ هذه الطرافة في التصوّر لا تعدو أن تكون، كما سيكشف ذلك الفيض الكاشاني في القرن الثاني عشر للهجرة/الثامن عشر للميلاد، تقيّة، وأنّ الأصل هو اعتبار حواء مخلوقة من ضلع آدم كما نتبيّن ذلك من أخبار تُحدّثنا عن علم أمير المؤمنين علي وقدرته على الخروج من بعض المآزق القضائية⁽³⁾، ويتدعّم ذلك عندما ننتبه إلى تأويل يقدّمه الصدوق في علل الشرائع يجمع بين التصرّوين، حين يقول:

«وَأَمَّا قَوْلُ اللَّهِ ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ فَإِنَّهُ رُوي أَنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ مِنْ طِينَتِهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً، والخبر الذي رُوي أَنَّ حَوَاءَ خُلِقَتْ مِنْ ضَلْعِ آدَمَ الْأَيْسَرِ صَحِيحٌ وَمَعْنَاهُ مِنَ الطِّينَةِ الَّتِي فَضَلَتْ مِنْ ضُلْعِهِ الْأَيْسَرِ، فَلِذَلِكَ صَارَتْ أَضْلَاعُ الرَّجُلِ أَنْقَصَ مِنْ أَضْلَاعِ النِّسَاءِ بِضَلْعٍ»⁽⁴⁾.

-
- (1) العياشي، التفسير، ج 1، ص 216. الشيخ الصدوق، الأمالي، ص 260.
 (2) الشيخ الصدوق، علل الشرائع، ج 1، ص 16-17؛ وج 2، ص 471، و 512. الشيخ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 379.
 (3) الشيخ الصدوق، الهداية، تح. مؤسسة الهادي، مطبعة اعتماد، قم، ط 1، رجب 1418 هـ، ص 340. انظر أيضاً وكيع، أبو بكر محمد بن خلف بن حيّان بن صدقة الضبي (ت 306 هـ/918 م)، أخبار القضاة، عالم الكتب، بيروت، (د.ت)، ج 2، ص 197.
 (4) الشيخ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 380.

كان السياق الأسطوري لخلق آدم سياقاً يُعلي من شأن مكانته بين المخلوقات الأولى، وذلك عبر خلقه باليد، وعبر اختيار مادته اختياراً دقيقاً، وعبر بيان فضله سواء من خلال علمه أم من خلال خضوع بقية المخلوقات له، غير أنّ هذا السياق في المدونة الإمامية لم يأتِ إلا لترسيخ التميّز المذهبي أسطورياً، وذلك بتأكيد قدسيّة الأئمة سواء تجلّت هذه القدسيّة في الخلق الأوّل من خلال كون الله خلقهم من نور، وأفاض عليهم من أسمائه الحسنی، أم تجلّت من خلال قدرتهم على الفصل في ما اختلف فيه الناس كما يتجلّى ذلك في ما ينطقون به من أحكام أو ما يصحّحونه من أخبار عن الغيب. إنّ قيمة آدم عند الشيعة تتجلّى في أنّه مستودع⁽¹⁾ نور الأئمة وطيبتهم، في حين كانت قيمته عند أهل السنّة في ما يميّز به من علم ومن فحولة.

ب- الخطيئة:

لا نكاد نجد في هذه المرحلة حكاية جامعة لميثم الخطيئة، وأوّل ما يعترضنا نصّ للمسعودي يستعيد فيه ما جاء عن أهل السنّة في المرحلة الأولى؛ إذ يقول:

«ولما رأى آدم ما أعطيه من الكرامة اشتاق إلى الخلود فطمع فيه إبليس، فاحتال حتى أُتْخِلَ الجنة. فخاطب حواء فيها: ﴿وَقَالَ مَا نَهَكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَينَ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ (20) وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ ﴿[الأعراف: 20-21]». ولم يزل بحواء حتى أكلت من الشجرة وأطعمت منها لآدم فأكّل، فلما أكلا منها انكشف لباسهما عنهما إلى أطراف أصابعهما وبدت لهما سوءاتهما، وهرب آدم في الجنة يميناً وشمالاً لا يدري ما يصنع، فتعلقت به شجرة الأترج وحبسته بناصيته ومعه حواء، فطفقا يأخذان من ورق الجنة ويستتران بها، فقال الله ﷻ: قد جعلت هذه

(1) المسعودي، مروج الذهب، ج 1، ص 41.

الشجرة غداء لكما ولذريتكما، يعني الشجرة التي أكل منها عاصيين فاهبطوا جميعاً أنتما وإبليس والحية، فإن بعضكم لبعض عدو»⁽¹⁾.

يبدو نصّ المسعودي واقعاً تحت مرجعيتين حدّدنا خطّة القول فيه؛ الأولى مرجعية قرآنية تظهر في الآيات التي ترد في النصّ، وفي النهاية التي انتهى إليها الزوج الإنساني بعد الخطيئة، والثانية مرجعية كتابية تظهر، من جهة، في إرجاع سبب الغواية إلى حواء والسكوت عن نصوص مشهورة في زمنه أوردت حواراً بين آدم وإبليس كانت نتيجته في الغالب اتباع حواء آدم في الخطيئة، وتظهر، من جهة أخرى، في جعل شجرة الخطيئة غداء لهما في الأرض بعد أن كان تناولها سبباً في خروجهما من الجنة. وعلى الرغم من تنوّع مصدر القول في نصّ المسعودي، يسكت عن كيفية احتيال إبليس أو كيفية إقناعه حواء بالخطيئة، ويكشف العسكري في (تفسيره) هذا المسكوت عنه عند المسعودي حينما يجري بين آدم وإبليس المختفي في فم الحية حواراً يجعله بريئاً من الخطيئة، ويلقي بمسؤوليتها على حواء⁽²⁾.

غير أنّ براءة آدم وذنوب حواء يغييان في تفسير العياشي، الذي يكشف من خلال الحوار الذي تمّ بين موسى وآدم، في ما سمّيناه حديث الحجاج، عن مسؤولية آدم في الخطيئة؛ إذ يقول:

«عن أبي عبد الله رفعه إلى النبي صلى الله عليه وآله أنّ موسى سأل ربّه أن يجمع بينه وبين أبيه آدم... فقال له موسى: أنت الذي أخرجتنا من الجنة بمعصيتك؟ فقال له آدم: ارفق بأبيك أي بُنيّ محنة ما... لقي في أمر هذه الشجرة، إن عدوّي أثنائي من وجه المكر والخديعة، فحلف لي بالله أنه في مشورته عليّ لمن

(1) المسعودي، أخبار الزمان ومن أباده الحدّثان وعجائب البلدان والغامر بالماء وال عمران، أشرف على الطبع والتصحيح لجنة من الأساتذة في مكتبة النجف الأشرف، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، 1386هـ/1966م، ص 71-72.

(2) العسكري، التفسير، ص 221 وما بعدها.

الناصحين، وذلك أنه قال لي مستنصحاً: إنني لشأتك يا آدم لمغموم؟ قلت: وكيف؟ قال: قد كنت أنست بك وبقربك مني وأنت تخرج مما أنت فيه إلى ما ستكرهه، فقلت له: وما الحيلة؟ فقال: إن الحيلة هو ذا هو معك، أفلا أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى؟ فكلّا منها أنت وزوجك فتصيرا معي في الجنة أبداً من الخالدين، وحلف لي بالله كاذباً إنه لمن الناصحين، ولم أظنّ يا موسى أن أحداً يحلف بالله كاذباً، فوثقت بيمينه، فهذا عذري فأخبرني يا بني هل تجد فيما أنزل الله إليك أن خطيئتي كائنة من قبل أن أخلق؟ قال له موسى: بدهر طويل....»⁽¹⁾.

وعلى الرغم من أن إبعاد المسؤولية عن آدم عند المسعودي والعسكري وغيرهما⁽²⁾ يستجيب لمسألة عقائدية مذهبية هي مسألة عصمة الأنبياء التي لا تُجيزُ عليهم، بعد التكليف أو الوحي، صغيرة ولا كبيرة، فإنّ إلحاقها بآدم إلحاق لا يخرج آدم من العصمة؛ لأنّ المعصية هنا مؤولة على أنّه لا مفرّ منها؛ لأنّها من قضاء الله، كما عند الطوسي، من جهة، ولأنّها أصل الخلق والتكليف، كما عند غيره، من جهة أخرى. إنّ التردّد بين اعتبار آدم مذنباً وبين تبرئته وإلحاق الذنب بحوّاء هو التردّد عينه الذي يعيشه كلّ فكر ديني-مذهبي ذي امتدادات سياسيّة، ويحصل هذا التردّد في هذا الفكر بين الوفاء للقول الديني الصريح الذي يخطئ آدم كما في القرآن، وبين خصوصيّة التوجّه المذهبي السياسي الذي يبرّئه تماماً تأكيداً لمبدأ العصمة.

غير أنّ للإماميّة إضافة مهمّة في ميثم الخطيئة في حكاية آدم تتمثّل في المعنى الذي يعطونه لشجرة الخطيئة، وسيؤثّر هذا التحديد في بنية الحكاية من خلال دخول طرف جديد فيها وهو آل البيت من ناحية، وثناء المجال

(1) العياشي، تفسير العياشي، ج 2، ص 10.

(2) الشيخ الصدوق، الأمالي، ص 151. عيون أخبار الرضا، ج 2، ص 170.

الرمزي للشجرة ذاتها من ناحية أخرى. فقد جاء في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري:

«وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ» [البقرة: 35] [هي] شجرة علم محمد وآل محمد صلى الله عليه وآله، الذين آثرهم الله ﷻ بها دون سائر خلقه. فقال الله تعالى: «وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ» [البقرة: 35] شجرة العلم فإنها لمحمد وآله خاصة دون غيرهم، ولا يتناول منها بأمر الله إلا هم، ومنها ما كان يتناوله النبي صلى الله عليه وآله وعلي وفاطمة والحسن والحسين صلوات الله عليهم أجمعين بعد إطعامهم المسكين واليتيم والأسير حتى لم يحسوا بعد بجوع ولا عطش ولا تعب ولا نصب⁽¹⁾. وهي شجرة تميزت من بين أشجار الجنة. إن سائر أشجار الجنة [كان] كل نوع منه يحمل نوعاً من الثمار والماكول وكانت هذه الشجرة وجنسها تحمل البر والعنب والتين والعناب وسائر أنواع الثمار والفواكه والأطعمة. فلذلك اختلف الحاكون لتلك الشجرة، فقال بعضهم: هي برة. وقال آخرون: هي عنبة. وقال آخرون: هي تينة. وقال آخرون: هي عنابة. قال الله تعالى: «وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ» [البقرة: 35] تلتمسان بذلك درجة محمد [وآل محمد] في فضلهم، فإن الله تعالى خصهم بهذه الدرجة دون غيرهم، وهي الشجرة التي من تناول منها بإذن الله ﷻ ألهم علم الأولين والآخرين من غير تعلم، ومن تناول [منها] بغير إذن الله خاب من مراده وعصى ربه «فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ» [الأعراف: 19]

(1) يُشار هنا إلى ما جاء في تفسير سورة الإنسان وهو قوله: «وَيَطِغُونُ الْطَغَامَ عَلَى حَيْدٍ مِنْكُمْ وَيَبْسُ وَاسِرًا» إِنَّمَا تَطْعِمُهُمْ يَوْمَ اللَّهِ لَا تُبَدُّ مِنْكُمْ حَرَّةٌ وَلَا شُكْرًا [الإنسان: 8-9]، فقد فُسِّرَت هاتان الآيتان في أنَّهما في علي وفاطمة صنعا طعاماً ولم يأكلاه وبقيا جائعين. انظر: القمّي، تفسير القمّي، ج 2، ص 398. وفي تفسير فرات الكوفي حكاية طويلة تنتهي بنزول مائدة من السماء على آل محمد. انظر: الكوفي، ص 526.

بمعصيتكما والتماسكما درجة قد أؤثر بها غيركما إذا أردتماها بغير حكم الله»⁽¹⁾.

وتمتد دلالات الشجرة عند الإمامية إلى المدى الذي يخرجها من مجرد اختبار لآدم وحواء فتصبح اختباراً للإنسان عموماً عندما تقترن بمعنى الأمانة التي عُرضت على السموات والأرض. يقول الشيخ الصدوق:

«إن الله تبارك وتعالى خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام، فجعل أعلاها وأشرفها أرواح محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين والأئمة [بعدهم] صلوات الله عليهم، فعرضها على السموات والأرض والجبال فغشيها نورهم، فقال الله تبارك وتعالى للسموات والأرض والجبال: هؤلاء أحبائي، وأوليائي، وحججي على خلقي، وأئمة بريتي، ما خلقت خلقاً هو أحب إليّ منهم، ولمن تولاهم خلقت جنتي، ولمن خالفهم وعاداهم خلقت ناري، فمن ادعى منزلتهم مني ومحلّهم من عظمتي عذبه... ومن أقرّ بولايتهم ولم يدّع منزلتهم مني ومكانهم من عظمتي جعلته معهم في روضات جناتي... فولايتهم أمانة عند خلقي... فلما أسكن الله عزّ وجل آدم وزوجته الجنة... نظرا إلى منزلة محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين والأئمة بعدهم صلوات الله عليهم فوجدها أشرف منازل أهل الجنة... فقالا: يا ربنا ما أكرم أهل هذه المنزلة عليك، وما أحبههم إليك، وما أشرفهم لديك! فقال الله جل جلاله: لولا هم ما خلقتكما، هؤلاء خزنة علمي، وأمنائي على سرّي، إياكما أن تنظرا إليهم بعين الحسد، وتتمنّيا منزلتهم عندي ومحلّهم من كرامتي

(1) العسكري، التفسير، ص220 وما بعدها. العياشي، التفسير، ج2، ص9. وفي عيون أخبار الرضا للصدوق بعض الإضافات القليلة، ولكنها تجعل آل بيت النبوة عاملاً أساسياً في تحديد مصير الزوج الإنساني الأول. الصدوق، عيون أخبار الرضا، ج2، ص274 وما بعدها. الإمام الرضا، أبو الحسن علي بن موسى (148هـ-203هـ)، مسند الإمام الرضا عليه السلام، تجميع وترتيب الشيخ عزيز الله عطاردي الخبوشاني، مؤسسة طبع ونشر آستان قدس الرضوي، ربيع الآخر 1406هـ، ج1، ص52-53.

فتدخلوا بذلك في نهبي وعصيانني فتكونا من الظالمين!... يا آدم ويا حواء لا تنظرا إلى أنوارني وحججي بعين الحسد فأهبطكما عن جوارني وأحلّ بكما هواني، فوسوس لهما الشيطان ليبيدي لهما ما ووري عنهما من سوءاتهما... فنظرا إليهم بعين الحسد فخذلا حتى أكلّا من شجرة الحنطة... فلمّا أكلّا من الشجرة طار الحلّي والحلل عن أجسادهما وبقيّا عريانين⁽¹⁾.

ولعلّ ما مكّن من التقريب بين شجرة الخطيئة وآل محمد، أو الشجرة الطيبة، حضور الدلالة الكتابية المزدوجة للشجرة؛ فالدلالة الأولى للشجرة أنّها شجرة المعرفة والعلم، فكان حضور آل محمد، الذين ينسبون إلى أنفسهم علماً يخرج عن حدود الإنسان العادي أو العامي، منسجماً مع شجرة علم الخير والشر⁽²⁾. وهي الشجرة التي تحوّل الإنسان إلى إله. والدلالة الثانية ترتبط بالقوم أو القبيلة أو «الشعب»، وذلك شأن الشجرة⁽³⁾ التي يُشار بها إلى بني إسرائيل، وقد أشير هنا بشجرة الحنطة إلى آل بيت النبوة.

(1) الشيخ الصدوق، معاني أخبار الرضا، ص 108-110.

(2) انظر مثلاً ما جاء عند الكليني حين يكشف عن علم مخصوص للأئمة لم يوجد من يحمله إلا أقوام معينون. ولعلّ الكليني يقصد بالأقوام المعينين سكان فارس. الكليني، ج 1، ص 402. انظر أيضاً ما قاله ابن سليمان الحلّي في المحتضر: الحلّي، عز الدين أبو محمد الحسن بن سليمان بن محمد (ق 9هـ/ 15م)، المحتضر، تح. سيد علي أشرف، انتشارات المكتبة الحيدرية، النجف، ط 1، 1370هـ/ 1951م، ص 269-270. انظر أيضاً شيهّا بهذا: القمي، تفسير القمي، ج 1، ص 4.

(3) جاء في المزمور الثمانين: «8 كَرَمَةٌ مِنْ مِصْرَ نَقَلَتْ. طَرَدَتْ أُمَمًا وَغَرَسَتْهَا. 9 هَيَّأتْ قُدَّامَهَا فَأَصَلَّتْ أَصُولُهَا فَمَلَأَتْ الْأَرْضَ. 10 غَطَّى الْجِبَالِ ظِلُّهَا، وَأَغْصَانُهَا أَرَزَّ اللَّهُ. 11 مَدَّتْ قُضْبَانَهَا إِلَى الْبَحْرِ، وَإِلَى النَّهْرِ فُرُوعَهَا. 12 فَلَمَّا ذَا هَدَمَتْ جُذْرَانَهَا فَيَقْطَعُهَا كُلُّ عَابِرِ الطَّرِيقِ؟ 13 يُفْسِدُهَا الْخَزِيرُ مِنَ الْوَعْرِ، وَيَرْعَاهَا وَخْشُ الْبَرِّيَّةِ. 14 يَا إِلَهَ الْجُنُودِ، ازْجِعْ. أَطْلِعْ مِنَ السَّمَاءِ وَأَنْظُرْ وَتَعَهَّدْ هَذِهِ الْكَرْمَةَ، 15 وَالْعَرَسَ الَّذِي عَرَسْتَهُ يَمِينِكَ، وَالابْنَ الَّذِي اخْتَرْتَهُ لِنَفْسِكَ. 16 هِيَ مَحْرُوقَةٌ بِنَارٍ، مَقْطُوعَةٌ. مِنْ انْتِهَارٍ وَجْهَكَ يَبِيدُونَ». انظر مثلاً: العهد القديم، المزامير: 80: 8-16؛ وانظر أيضاً دلالات الكرمة في تفسير كلارك:

وتتحدّد الخطيئة بمعنيين هما رفض آدم وحواء المكانة التي تحتلّها أرواح محمد وآله وعدم القبول بها، أو حسدهم على هذه المكانة التي يحظّون بها عند الله ورغبتهم في الحصول عليها. وعلى الرغم من أنّ المعنيين قد يتّصلان في رفض ما عليه أهل العصمة عند الشيعة، فإنّ للفرق بينهما أهميّة تتمثّل في التأميل التاريخي للعداء لأهل البيت سواء بالسعي إلى ادعاء مكانتهم أم برفضها، ويبدو أنّ هذين الموقفين هما اللذان حضرا بقوة في علاقة سائر طوائف المسلمين بالإماميّة، ومَن يقوم عندهم مقام الأئمّة، ولعلّ ذلك يظهر أساساً عند بني أمية الذين رفضوا مكانة آل البيت و«حقهم»، وعند بني العباس الذين «ادعوا» مكانة ليست مكانتهم.

تكمن الخطيئة في ما أضافته الإماميّة في حسد آدم منزلة آل البيت، واعتبار أتهم الشجرة، وهذا الاعتبار يجمع بين الذريّة والشجرة جمعاً مجازياً؛ إذ يُقال عن امتداد النسب شجرة النسب، وكانت خطيئة آدم، في القرآن وعند أهل الكتاب، في الشجرة فجعلَ للشجرة في الأسطورة الدينية معنى سياسي اجتماعي هو آل البيت، وأشير إلى من يبغض الوصي، وهما أبو بكر وعمر اللذان حسداه، في ما يذكرانه، بآدم وحواء. وسنجد، وخصوصاً عند الإسماعيلية، تناظراً بين آدم وحواء أو الرجل والمرأة وبين الإمام وحجته، ولقد كان أبو بكر إماماً، وإن طعن في شرعيته، وكان عمر حجة له في ما يعدّه الشيعة اغتصاباً للخلافة⁽¹⁾.

ج- قابيل وهابيل:

للإماميّة في هذه المرحلة ثلاث روايات عن قصّة قابيل وهابيل هي تأويل

Clarke, Adam, Clarke's Commentary Job, a Commentary and Critical Notes on the Holy Bible Old and New Testaments, Wesleyan Heritage Publications, 1998, Psa: 80:8.

ويمكن النظر أيضاً في: العهد القديم، إشعياء: 6: 13، 17: 6، 27: 11. العهد الجديد، رسالة بولس إلى أهل روما: 11: 17...

(1) انظر في هذا: ابن منصور اليمّني، سرائر وأسرار النطقاء، ص 49-50، 56، 60...

لما جاء في النصّ القرآني؛ أولاًها مثالها ما جاء عند المسعودي في (أخبار الزمان) والشيخ الطوسي في (التيبان) والقمي في تفسيره...⁽¹⁾، وتكاد لا تخرج عمّا جاء عند أهل الكتاب وبعض نصوص أهل السنّة، ولذلك لن نعني بها، وثانيها تأويلٌ يقدّمه ابن منبّه، وثالثها نجدّها في تفسير العياشي.

1- يقول ابن منبّه في كتابه (التيجان):

«قال وهب: قال قوم من أمة محمد ﷺ: إنّ قابيل لم يقتل أخاه هابيل قتلاً مفنياً، ولكنه تناظر معه في الملكوت، وكان قابيل أبعد بالحجة في ذلك فقتله بالحجة. والغراب عندهم تأويل، ويحتجون أن الأنبياء لا تقتل الأنبياء ولو كان ذلك لكان ذمّ بني إسرائيل بغير حقّ⁽²⁾، وإذا كانت الأنبياء تفعل ذلك فما بال غير الأنبياء، واحتجوا فقالوا: قال الله: ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: 32]؛ أي من استدعى نفساً إلى الشرك فقتلها فكانما قتل الناس جميعاً ومن أحياها ودعاها إلى الإيمان فأحياها فكانما أحيا الناس جميعاً، فكان قتل ابن آدم لأخيه بالحجة لا بالقوة، لأنّه لم يقتل نبيّاً⁽³⁾».

ومن القرائن على أنّ هذا النصّ يعبر عمّا كان متداولاً بين الأوساط الشيعية أنّه، أولاً، منسوب إليهم ضمن عبارة قوم من أمة محمد، وهي عبارة تدلّ على آل البيت، وأنّه، ثانياً، مشدود إلى فكرة عصمة الأنبياء وهي من

(1) المسعودي، أخبار الزمان، ص 74. الطوسي، التبيان، ج 3، ص 495 وما بعدها. القمي، تفسير القمي، ج 1، ص 166 وما بعدها.

(2) في النسخة التي بين أيدينا جاءت العبارة كما يأتي: «ويحتجون أن الأنبياء لا تقتل الأنبياء ولو كان ذلك لما ذم بني إسرائيل بغير حقّ». والعبارة غامضة وغيرناها بما رأيناه أسلم.

(3) ابن منبّه، التيجان، ج 1، ص 25.

الأفكار الأولى في المذهب الشيعي لأهميته في تأكيد عصمة الأئمة من وراء الأنبياء، وأنه، ثالثاً، يقرن بين الإيمان والحياة، وبين الشرك والموت، وهو أمر ذو حضور ضعيف عند أهل السنة⁽¹⁾.

لا يكشف نصّ ابن منبّه عن حكاية الصراع، وإنما يصفها وصفاً، وقد يعود ذلك إلى أنّه يستعيد الرواية السنيّة من حيث الأحداث، ثمّ يقدّم التأويل الإمامي لها من حيث الدلالة، على الرغم من أنّ أحداث الحكاية الإماميّة تختلف عن الأحداث في الحكاية السنيّة. ومهما يكن الأمر فإنّ هذا السكوت ليس سكوتاً سلبياً؛ بل سكوتٌ ينتج حكاية أخرى غير الحكاية التوراتيّة والحكاية القرآنيّة؛ ذلك أنّ المناظرة إذ تتمّ في الملكوت، وإذ تنتهي بأنّ حجة قابيل أبعد من حجة هابيل، وبأنّ قابيل يقتل هابيل بالحجة، تكشف عن مصير للأخوين مغاير للمصير الذي ترويه القصص. فالمناظرة في الملكوت تحتل معنى أنّها تتمّ في السموات قبل هبوط آدم إلى الأرض، أو قبل خلقه على أساس أنّ المناظرة يمكن أن تكون قد تتمّ في عالم الأرواح لا عالم الأجساد، أو أنّ المناظرة تتمّ حول الملك؛ أي حول الوصيّة بما تعنيه الوصيّة من سلطان ديني وديويّ، وهو ما يقرب هذا النصّ من تأويل العياشي الذي سنراه في النقطة الثانية، وهذا الاحتمال يضع فكرة انتصار قابيل على

(1) نجد في تفسير الطبري للآية 122 من سورة الأنعام وهي قوله: ﴿وَأَمَّنْ كَانَ مِيثَاقًا فَاٰخِزْتَهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي يَوْمَ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: 122] ما يدلّ على الربط بين الحياة والهداية، والكفر والموت. الطبري، تفسير الطبري، تح. الشاكرين، ج 12، ص 88-89. وترجع بعض الكتب هذا التأويل إلى ابن عباس من طريق، وإلى محمد بن كعب القرظي من طريق آخر، ولكن الطبري لا يعتني بإيراد الطريقتين، وإنما يكتفي بتوثيق في من نزلت الآيتان، ولعلّ هذا يدلّ على عدم خطورة الربط بين الحياة والهداية والموت والضلالة عند أهل السنة بعكس واقع الأمر عند الإماميّة، كما رأينا ذلك عند الكليني، انظر: الكليني، ج 2، ص 5. المازندراني، شرح أصول الكافي، ج 8، ص 11 وما بعدها.

هابيل في محلّ قَلْبٍ؛ إذ سيعني انتصاره في المناظرة أنّه الوصي بعد آدم، وأن قابيل رمز للخير، وهو ما يقلب ما جاء عن العهد القديم والعهد الأخير رأساً على عقب، إلا أن تكون عبارة «أبعد بالحجة» تعني أبعد عن الحق لا أوغل فيه وأصدق.

وليس الصراع بين الأخوين، من خلال هذا التأويل، صراعاً اجتماعياً كما رأينا مع أهل السنّة، وإنّما هو صراع يستند أساساً إلى المجال الديني-السياسي؛ لأنه يقوم على فاعليّتين؛ الأولى فاعليّة الجدل والاحتجاج، دون أن يبيّن النصّ موضوع الجدل والاحتجاج، والثانية فاعليّة ما جاء ردّ فعل على نتيجة الجدل والاحتجاج، ويبيّن أنّنا مع ابن منبه في زمن الصراع السياسي المذهبي الذي كان فيه الجدل بين مختلف الفرق الإسلامية مظهراً من مظاهره، وقد انتهى هذا الصراع في المستوى الفكري بانتصار القول إنّ الحكم لآل البيت لا لغيرهم، وفي المستوى السياسي العسكري بانتصار الدعوة العباسية على الدولة الأموية. فهل كان هذا القول، الذي يتردّد بين الأوساط الشيعية، جزءاً من الحرب الإعلامية النفسية التي كانت دائرة بين الأوساط المعارضة للدولة الأموية من جهة، والأوساط التي تمثّل هذه الدولة من جهة أخرى؟

2- التأويل الأخير نجده عند العياشي في تفسيره؛ إذ يقول:

«فقلت: جعلت فداك إنهم يزعمون أن قابيل إنما قتل هابيل لأنهما تفايرا على أختهما؟ فقال له: يا سليمان تقول هذا؟ أما تستحيي أن تروي هذا على نبي الله آدم؟ فقلت: جعلت فداك فقيم قتل قابيل هابيل؟ فقال: في الوصية، ثم قال لي: يا سليمان إنّ الله تبارك وتعالى أوحى إلى آدم أن يدفع الوصية واسم الله الأعظم إلى هابيل، وكان قابيل أكبر منه، فبلغ ذلك قابيل فغضب فقال: أنا أولى بالكرامة والوصية، فأمرهما أن يقربا قرباناً بوحي من الله إليه ففعلا، فقبل الله قربان هابيل فحسده قابيل فقتله، فقلت: جعلت فداك فممن تناسل ولد آدم هل كانت أنثى غير حواء وهل كان نكر غير آدم؟

فقال: يا سليمان إن الله تبارك وتعالى رزق آدم من حواء قابيل وكان نكرٌ ولده من بعده هابيل، فلما أدرك قابيل ما يدرك الرجال أظهر الله له جنية وأوحى إلى آدم أن يزوجها قابيل، ففعل ذلك آدم ورضي بها قابيل وقنع، فلما أدرك هابيل ما يدرك الرجال أظهر الله له حوراء، وأوحى الله إلى آدم أن يزوجها من هابيل، ففعل ذلك فقتل هابيل والحوراء حامل، فولدت الحوراء غلاماً فسماه آدم هبة الله، فأوحى الله إلى آدم أن ادفع إليه الوصية واسم الله الأعظم، وولدت حواء غلاماً فسماه آدم شيث بن آدم، فلما أدرك ما يدرك الرجال أهبط الله له حوراء، وأوحى إلى آدم أن يزوجها من شيث بن آدم، ففعل فولدت الحوراء جارية فسماهما آدم حورة، فلما أدركت الجارية زوج آدم حورة بنت شيث من هبة الله بن هابيل، فنسل آدم منهما، فمات هبة الله بن هابيل، فأوحى الله إلى آدم أن ادفع الوصية واسم الله الأعظم وما أظهرتك عليه من علم النبوة، وما علمتك من الأسماء إلى شيث بن آدم، فهذا حديثهم يا سليمان»⁽¹⁾.

ينقسم نصّ العياشي إلى قسمين واضحين، أولهما: يخصّ اقتتال الأخوين، وثانيهما: يجيب عن سؤال بداية النسل. وبقدر ما كان تعليل اقتتال الأخوين واضحاً، وأصل القسم الثاني سؤالاً غير مصرّح به هو من أيّ أرومة انحدر الأنبياء والرسل والمصطفون من عباد الله، وهل يليق بالأطهار والمصطفين الأخيار أن يعود أصلهم إلى زواج المحارم؟ وعلى الرغم من أنّ السؤال غير المصرّح به منغرسٌ في التبرير المذهبي لبداية النسل، فإنّ سؤال السائل المعلن يستكشف سرّاً من أسرار أحفاد باب مدينة العلم، فإذا كان الذكّر الأوّل هو آدم، والأُنثى الأولى هي حواء، وكان بدء النسل بهما يؤدي إلى الطعن في طهارة النسل ذاته، فلا بُدّ من أنّ الأمر خلاف ذلك، ولا بدّ من أنّ الحقيقة، ذلك العلم الذي يُضنُّ به على غير أهله، غير ما تعلنه أخبار العامة.

(1) العياشي، تفسير العياشي، ج 1، ص 312.

تقوم الإجابة على اختلاق زوج ثانٍ غير الزوج الأوّل، وهذا الزوج الثاني مركّب من عالمين هما عالم الأرض وعالم السماء، أو عالم الأرض وعالم الجنّة، فزوجة هابيل قبل موته من الحور العين، وهنّ من الجنّة، وزوجة ابنها من الجنّة أيضاً، وهو ما يعني أننا أمام أبناء الجنّة نسباً وحقيقة، في حين أنّ أبناء قابيل، الذين لم يقع الكشف عن كفيّة تناسلهم، من الجنّ، وهذا ما يحدث التقابل بين الفريقين اللذين يتحدّدان بفريق من الجنّة وفريق من الجنّة، وترتبط نصوص الشيعة عموماً، إماميّة وإسماعيلية، بين المخالف السياسي أو النواصب والجنّ⁽¹⁾، وترتبط بين الأئمّة والطهارة التي تلتحق في المخيال الشعبي بالملائكة خصوصاً وعالم السماء عموماً.

يعيد النصّ، إذاً، تأويل حكاية قابيل وهابيل من خلال استبدال المرأة بالوصيّة، واستبدال المساواة بين بني آدم، التي تستند على وحدة الأبوين الأوّلين، بالمفاضلة بينهم، التي تحدّد من خلال تمييز أصل الأئمّة عن أصل سائر الناس. وتلتقي بنصّ العياشي في هذا التأويل نصوص أخرى للشيخ الصدوق⁽²⁾ ولليعقوبي⁽³⁾، وعلى الرغم من بعض الزيادة أحياناً فإنّ استراتيجيّة القصّ تميّز عن خطاب أهل السنّة بتأكيد التميّز المذهبي والسياسي الإمامي.

د- في البحث عن الحكاية:

تتردّد نصوص أهل العصمة والعدالة في هذه المرحلة بين درجتين من الخطاب، شكّلت كلّ درجة خطوة جزئية نحو البحث عن حكاية الخلق الإنساني الأوّل، التي تخدم خصوصيّات خطاب صاحبها، وتستجيب للرهانات الدينيّة-السياسيّة والاجتماعيّة التي يندرج فيها. والدرجة الأولى هي

(1) انظر على سبيل المثال: الخصبي، الهداية الكبرى، ص 78 وما بعدها.

(2) الشيخ الصدوق، علل الشرائع، ج 1، ص 19. الشيخ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ص 213.

(3) اليعقوبي، ج 1، ص 6-7.

الدرجة التي يمثلها صاحب البصائر والتفسير المنسوب إلى الإمام العسكري، والتي يبدو أنها كانت حاضرة بشكل قويّ ما اضطرّ ابن منبه في (التيجان) إلى أن يشير إليها من خلال إيراده تأويل بعض الشيعة الإماميّة لحكاية قابيل وهابيل. والدرجة الثانية هي تلك التي يمثلها العياشي والقمي والطوسي في تفاسيرهم واليعقوبي والمسعودي في تواريخهم.

وتقوم الدرجة الأولى من الخطاب على إدراج ما يشير إلى التميّز المذهبي السياسي في كامل مفاصل الحكاية وميائمتها، فيحضر نور الأئمة، وفراة طينتهم وطينة شيعتهم عند الحديث عن طينة آدم وخلقه، ويحضر علم محمّد وآل محمّد باعتباره الشجرة التي نهى الله آدم وحواء عن أكلها، ويؤوّل الأكل هنا على أنّه النظر إليها بعين الحسد والطمع في نيل درجة أصحابها، وتحضر الوصيّة وكتمانها باعتبارها السبب الحقيقي للصراع بين قابيل وهابيل.

وتتحقّق قيمة خطاب هذه الدرجة في ما «يدّعيه» من كشف لما يجهله سائر الناس، وتصحيح لما أخطؤوا فيه. وهذا يعني أننا أمام محاولة لإعادة كتابة ما تمّ تدوينه في القرن الثاني للهجرة في الحركة العلميّة التي عُرفت بحركة تدوين العلم وتبويبها، وهو ما يعني بالنسبة إلينا أنّ الوعي بضرورة تأكيد فراة المذهب، أو ما سمّاه الجابري بـ «ترسيم المعارضة»، بدأ في النصف الأوّل من القرن الثالث؛ أي بعد بداية حركة تدوين العلم بنصف قرن تقريباً، وهو ما يعني أيضاً أنّ هذا الوعي هو الذي أطرّ عمليّة البحث عن قصّة آدم، وأن المدى الزمني لذلك البحث هو المدى الزمني لذلك الوعي.

غير أنّ هذا الوعي بضرورة تأكيد فراة المذهب الذي تعبّر عنه الدرجة الأولى قد رافقه وعي آخر هو الوعي بحدود البحث عن تلك الفراة، الذي نراه بوضوح في تفسير العياشي وأضرابه وتاريخ المسعودي واليعقوبي؛ ذلك أنّ استعادة الأخبار السنيّة أو الكتابيّة والاكتفاء بها أحياناً وعدم إدراج ما جاء من ميائمت ذات خصوصيّة مذهبيّة أحياناً أخرى لا ينمّ عن التقيّة فحسب، ولا سيما أنّ الإطار الثقافي العام لا يشجّع عليها لعدم وجود ما يوجبها،

وإنّما ينمّ عن اعتبار ما جاء عنهم بمثابة شروط القول في حكاية آدم أو الحدود السردية التي لا يمكن الخروج عنها؛ لأنها شروط وحدود تجد أصلها وقوتها في النصّ المشترك الذي تقوم عليه الأسطورة الدينية الإسلامية، وهو الخطاب القرآني خصوصاً، والتراث الكتابي عموماً.

ويمكن أن نرصد معلّمين في سياق بحث النصّ الإمامي عن حكاية جامعة لآدم وحواء. يظهر المعلم الأوّل في غياب الحديث عن الجنّ وصراعاتهم قبل آدم؛ إذ نجد الفرات الكوفي يشير إلى خلاء الأرض قبل خلق آدم، ويلغي هذا الخلاء ما جاء عند أهل السنة منذ القرن الثاني عند ابن منبه ومقاتل بن سليمان من أنّ الأرض كانت عامرة بالجن الذين كانوا الأمة الثالثة قبل أن يخلق آدم فيها. وعلى الرغم من أنّنا سنجد عند بعض الشيعة مثل الطوسي حديثاً عن الجنّ وحروبهم ضدّ الملائكة قبل آدم، لا يكشف السياق العامّ الذي جاء فيه عن خصوصية في الخطاب الإمامي بقدر ما هو استعادة لحكاية أهل السنة كما جاءت عند الطبري. أمّا ما أورده الصدوق في (علل الشرائع)⁽¹⁾ فليس إلاّ تعليلاً لاعتراض الملائكة على خلق آدم، وليس إخباراً عمّا كان في الأرض قبله. ويبدو أن غياب هذه المرحلة من الحكاية راجع إلى التأثير الذي يمارسه النصّ الكتابي على من يتصدّى لرواية حكاية الزوج الإنساني الأوّل، وهو ما يعني أنّ التراث المسيحي-اليهودي مشرب من مشارب الحكاية عند الإمامية في هذه المرحلة⁽²⁾. ويتدعّم حضور هذا

(1) الشيخ الصدوق، علل الشرائع، ج 1، ص 105.

(2) يمكن في الحقيقة أن نقيم مقارنات عديدة تثبت التقارب في البنية السطحية والعميقة بين التراث المسيحي اليهودي والمذهب الإمامي، ونذكر هنا، على سبيل المثال، التقارب الكبير بين شخصية المسيح وشخصية الحسين بن علي، سواء من خلال ما عاشاه من آلام ومحن أم من خلال علاقة المؤمنين بهما، فكما ودّع المسيح أنصاره في العشاء الأخير بأن أطعمهم رمزياً خبزاً هو جسده، وسقاهاهم خمرأ هو دمه، كذلك يأكل الإمامي من طين قبر الحسين ليردّ وجعاً أو للتبرّك وطين قبر الحسين هو لحمه. انظر: ابن قولويه، أبو القاسم جعفر بن محمّد القميّ المعروف بالشيخ الأقدم (ت =

المشرب من خلال مكانة آدم. في ميثم قابيل وهابيل، فقد استعاد النص الإمامي الحكاية التوراتية، ولكنه حوّل مُحَاوِرَ قابيل الذي هو الربّ في التوراة إلى آدم، وأُسْتُبْدِلَ صوت الربّ الذي لعن الأرض؛ لأنها شربت من دم هابيل، بصوت من السماء يلعن قابيل والأرض...

أمّا المعلم الثاني، الذي يمكن رصده في سياق البحث عن حكاية آدم، فيظهر في الحضور متفاوت القوة في نصوص الإمامية لميثم نور محمّد والأئمة. ويجد هذا الميثم في التصرّو الكتابي ما يَدْعُمُهُ إذ يَحْضُرُ رَمَزَا النّور والظلمة في سياق حكاية خلق الكون والإنسان اليهودية⁽¹⁾، غير أن التركيز عليه وتقديمه في إطار تقابل صميم بين السماء والأرض والخير والشر من ناحية، واعتباره العامل الأساسي لتصنيف أطراف الصراع على الأرض بين الشيعة والنواصب من ناحية أخرى، يلتقي برؤية للخلق تأسست عليها الأسطورة الدينية الفارسية⁽²⁾، وهو ما يثير السؤال عن إمكان التثاقف بين القول الإمامي والقول الفارسي المانوي من قبل أن تترجم أشهر النصوص الغنوصية، وتشرح في القرنين الثالث والرابع، ولا سيما أنّ المذهب الإمامي قد وجد في الفرس والموالي ملاذاً.

= 368هـ/978م)، كامل الزيارات، نج. الشيخ جواد القيّومي، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط 1، 1417هـ، ص 479. البرقي، ج 2، ص 500. الكليني، الكافي، ج 4، ص 588 وما بعدها.

(1) يقول جينزبرغ: «ومع ذلك لم يحدث خلق العالم إلا بعد أن طرد الربّ حاكم الظلام بقوله: «تقهقر». هكذا قال الربّ له: «لأنني أرغب في خلق العالم بواسطة النور». وحالاً بعد أن صنع النور نشأ الظلام فالنور يحكم في السماء، والظلام على الأرض». جينزبرغ، أساطير اليهود، ج 1، ص 31. انظر أيضاً قبل ذلك ص 27. انظر أيضاً: العهد القديم، سفر التكوين، 1: 4-5؛ و 16-18.

Rutherford, The forgotten books of Eden, N. Y., Alpha House, 1926, p. 11 et suite.

(2) الكوفي، (م.س)، ص 186. الكليني، الكافي، ج 2، ص 5.

شهدت المرحلة الأولى من حكاية آدم عند الإمامية سعيًا دون توفيق إلى صياغة حكاية جامعة تتناول كل مياثم الحكاية في تسلسل واسترسال، وقد يعود عدم التوفيق هذا إلى أن المحدث أو المفسر أو الراوي عموماً كان مشغولاً بتنزيل الصراع السياسي الديني ضمن الفضاء القصصي التخيلي، وكان مشدوداً إلى رسم عالم من الرموز يساعد المنافح والمجادل على البقاء ضمن الإطار المرجعي للجدل، وهو النصّ الديني، في مرحلة أولى، وعلى احتكاره وسحبه من الخصم في مرحلة ثانية. لقد كان الحديث عن نشأة الخلق الأول في الوقت نفسه حديثاً عن نشأة التوجه الشيعي، وبعبارة أخرى، لقد كان الصراع السياسي المذهبي ورهاناته هو البنية العميقة التي حدّدت مجال العبارة، سرداً ورمزاً، في حكاية آدم وحواء.

1-2- تحويل الحكاية وتأويلها :

تتميّز المرحلة الثانية من حكاية آدم عند الإمامية بما ظهر على أغلب مياثمها من تحويلات وتحويلات، وبما تجمع من عناصر تأويل مخصوص قد تكون تسلّلت إلى الحكاية من أدبيات عرفانية وجدت عند بعض أعلام المذهب ما يساعدها على صناعة رؤية خاصّة للحكاية.

وعند العودة إلى أقطاب القرن السادس والقرون التي تليه، يكاد لا يظهر تحويل الحكاية مكتملاً إلا عند قطب الدين الراوندي، وتأويلها بيّناً إلا عند ابن ميثم البحراني. وعلى الرغم من أنّهما يشتركان في فعل الإضافة إلى ما وصل إليهما من مياثم عن آدم إلا أنّهما يختلفان جوهرياً في نوع هذه الإضافة، وإن لم يخرججا بها عن النسق العقائدي المذهبي الذي يؤطر الحكاية.

تمثّل هذه المرحلة اختباراً لا لفاعلية النصّ الديني الموروث في صياغة نصّ سردي متكامل كما رأينا ذلك عند الثعلبي والكسائي من أهل السنة فحسب، بل هي اختبار نظري أيضاً لمدى قوّة فاعلية المذهب ونسقه الذي اكتمل أو كاد في تأويل النصّ الديني الموروث، سواء جاء هذا التأويل بالإفصاح والبيان والتفسير أم بالسكوت والتعمية.

• قطب الدين الراوندي:

يتميّز نص قطب الدين الراوندي بأنه أوّل كتاب قصد به صاحبه جمع قصص الأنبياء، شأن نصّ (عرائس المجالس) للثعلبي، فهو من هذه الزاوية فرصة لاختبار التوازن بين القول السني والقول الشيعي على اختلافهما، وهما القولان اللذان يعودان في ظاهر الخطاب إلى النصّ الإسلامي المشترك القرآن و«السنة». وقد استعاد قطب الدين الراوندي أغلب مياثم حكاية آدم، غير أنّ تعامله معها يختلف عن تعامل أهل الشيعة الذين سبقوه، ويظهر ذلك من خلال ما صرّح به نصّه، ونعني به ميثم طينة آدم، ومن خلال ما سكت عنه، ونعني به ميثم الخطيئة.

أ- في طينة آدم:

يختلف تعامل الراوندي مع خبر طينة آدم نسبياً عن الطريقة التي تعاملت بها معها المرحلة الأولى، فإذا كانت المرحلة الأولى قد ركّزت على أمرين أساسيين، أولهما: المقارنة بين طينة الموالي وطينة المعادي، وثانيهما: تأكيد طهارة الأئمة من الطين ذاته ببيان أن أصل عنصرهم النور، فقد تميّز نصّ الراوندي بإخراج ميثم الطين من الرؤية الجبرية إلى الرؤية الاعتزالية التي بدت حاضرة بقوة في الفضاء الشيعي. يقول قطب الدين الراوندي:

«عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب صلوات الله عليه قال: إنّ الله تعالى خلق آدم صلوات الله عليه من أديم الأرض، فمنه السّباح والمالح والطّيب، ومن ذريّته الصّالح والطّالح، وقال: إنّ الله تعالى لمّا خلق آدم صلوات الله عليه ونفخ فيه من روحه نهض ليقوم، فقال الله تعالى: ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾ [الأنبياء: 37]⁽¹⁾، وهذا علامة للملائكة أنّ من أولاد آدم عليه السّلام من يصير بفعله صالحاً،

(1) الأنبياء 21: 37؛ ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾ [الإسراء: 11]. وفي النصّ (وخلق الإنسان عجولاً).

ومنهم من يكون طالِحاً بفعله، لا أن من خلق من الطَّيِّب لا يقدر على القبيح، ولا أن من خلق من السَّيِّئ لا يقدر على الفعل الحسن»⁽¹⁾.

ويلتقي تأكيد مسؤولية الإنسان عن أفعاله بتنزيه الملائكة عن العصيان من خلال جمع طينة آدم عبر محاولات جمع طينة آدم الأربعة، فقد رُوي:

«عن أبي عبد الله الصادق -ج قال: إن القبضة التي قبضها الله تعالى من الطين الذي خلق آدم صلوات الله عليه منه أرسل الله إليها جبرائيل أن يأخذ منها إن شاء، فقالت الأرض: أعوذ بالله أن تأخذ مني شيئاً فرجع فقال: يا رب تعوذت بك. فأرسل الله تعالى إليها إسرافيل وخيره، فقالت مثل ذلك، فرجع فأرسل الله إليها ميكائيل وخيره أيضاً فقالت مثل ذلك، فرجع فأرسل الله إليها ملك الموت، فأمره على الحتم، فتعوذت بالله أن يأخذ منها، فقال ملك الموت: وأنا أعوذ بالله أن أرجع إليه حتى أخذ منك قبضة»⁽²⁾.

وعلى الرغم من أن هذا الخبر الخاص بجمع طينة آدم يُورَد لخدمته للمذهب؛ أي لإفصاحه عن أساس من أسس القول الإمامي وهو تنزيه الملائكة، فإن الراوندي يورَد خبراً آخر عن طينة آدم يحتاج إلى التنبيه إليه. يقول الراوندي:

«فقال الملائكة: ﴿لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: 32]، فقال للملائكة: ﴿إِنِّي خَلِيقٌ بِشَرٍّ مِّنْ صَلَافٍ

(1) الراوندي، قصص الأنبياء، ص 44.

(2) الراوندي، قصص الأنبياء، ص 45. انظر كذلك السيد ابن طاووس، الذي يجعل تراجع الملكين الأوّل والثاني عن تنفيذ أمر ربهما عائداً إلى أمر الله لهما بذلك؛ لأنّ الأرض قد تضرّعت له وسألته أن لا يرفع منها ما يكون لجهنّم فيه نصيب، ويرجع هذا إلى «صحف إدريس»، التي يذكر أنّه وجدها في «خزانة كتب مشهد مولانا أمير المؤمنين (علي بن أبي طالب عليه السلام)». ولم نجد ما ذكره في كتاب (أسرار أخنوخ). انظر: ابن طاووس، السيد أبو القاسم رضي الدين علي بن موسى الحلّي (ت 664هـ/ 1266م)، سعد السعود، طبعة أمير، منشورات الرضي، قم، 1363، ص 33.

مَنْ حَمَلَ مَسْنُونٍ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُمْ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٢٩﴾ [الحجر: 28-29] قال: وكان ذلك من الله تقدمة للملائكة قبل أن يخلقه احتجاجاً منه عليهم، وما كان الله ليغير ما بقوم إلا بعد الحجة عذراً أو نذراً، فأمر تبارك وتعالى ملكاً من الملائكة، فاغترف غرفة بيمينه فصلصلها في كفه فجمدت، فقال الله ﷻ: منك أخلق⁽¹⁾.

يثير هذا النص ثلاث قضايا تتعلق بتعامل أهل العصمة والعدالة مع حكاية آدم عموماً وميثم طينة آدم خصوصاً؛ أولاهما: تتعلق بتأويلهم بعض الآيات التي جاءت في آدم بإقامة نوع من الترابط بينها وفق خطة سردية ضمنية، ولذلك جاءت في هذا النص آيتا سورة الحجر منسجمتين مع آية البقرة، على الرغم من أنهما تأتيان في الكتاب وفي ترتيب النزول متباعدتين⁽²⁾، والداعي إلى ذلك أن الراوي يحرص على إقامة منطق في القص يستجيب للخطة التي حددت قبل عملية القص ذاتها، وهي خطة مشدودة إلى مقررات المذهب ومضامينه كما يلاحظ ذلك من تبرئة الملائكة من العصيان أو من معرفتهم بالغيب... ثانيتهما: تظهر في تعليل الراوي للفعل الإلهي القاضي بأن يكون الملائكة خاضعين للإنسان، ولا يرجع الراوي الخضوع إلى القضية الكلامية الأثيرة عند الشيعة، وهي أفضلية آدم على الملائكة، وإنما يرجعها إلى مسألة تغيير حال الملائكة، وضرورة إقامة الحجّة عليهم «عذراً أو نذراً»، وما حال

(1) الراوندي، قصص الأنبياء، ص 43.

(2) تأتي الآية الأولى في سورة البقرة وهي السورة الثانية في ترتيب المصحف، وتأتي الآية الثانية في سورتي الحجر وص وسورة الحجر هي السورة 15 وسورة ص هي السورة 38. أما في ترتيب النزول فإن سورة البقرة مدنية والسورتان الأخريان مكيتان. انظر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تح. سعيد المندوب، ط 1، دار الفكر، لبنان، 1416هـ/ 1996م، ج 1، ص 76؛ الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله (745-794هـ/ 1344-1392م)، البرهان في علوم القرآن، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 1، دار إحياء الكتب العربية، 1376هـ/ 1957م، ج 1، ص 163.

الملائكة التي تتغير إلا حال المتبوع يتحوّل إلى تابع والحاكم إلى محكوم، وهو ما يعني أنّ المعنى الذي يقدّمه الراوي للسجود هو عينه المعنى الذي يعطيه أهل السنّة له وهو التبعية السياسيّة، ما قد يحيل إلى العالم الأسطوري ومخلوقاتة قبل وجود آدم. وتظهر القضية الثالثة فيما جاء عليه الخبر ظاهرياً من بتر ونقص؛ ذلك أنّ الخبر في رأي المحقّق لم يكن كاملاً، وهو يرى أنّ تمامه موجود في (بحار الأنوار) للمجلسي منسوباً إلى تفسير علي بن إبراهيم القمي (ت 329هـ/ 941م):

«قال: وكان ذلك من الله تقدمة في آدم قبل أن يخلقه واحتجاجاً منه عليهم، قال: فاغترف ربّنا تبارك وتعالى غرفة بيمينه من الماء العذب الفرات - وكلتا يديه يمين - فصلصلها في كفه فجمدت، فقال لها: منك أخلق النبيين والمرسلين، وعبادي الصالحين، والأئمة المهتدين، والدعاة إلى الجنة وأتباعهم إلى يوم الدين ولا أبالي، ولا أسأل عما أفعل وهم يُسألون. ثم اغترف غرفة أخرى من الماء المالح الأجاج فصلصلها في كفه فجمدت ثم قال لها: منك أخلق الجبارين، والفراعنة، والعتاة، وإخوان الشياطين، والدعاة إلى النار إلى يوم القيامة وأشياعهم ولا أبالي، ولا أسأل عما أفعل وهم يُسألون. قال: وشرط في ذلك البداء⁽¹⁾ فيهم، ولم يشترط في

(1) نظرية البداء من النظريات المهمّة عند الإماميّة. انظر الشيخ المفيد، تفسير القرآن المجيد، تج. السيد محمد علي أيازي، ط 1، مؤسسة بوستان كتاب، قم، إيران، 1424هـ/ق 1382هـ ش، ص 454. ويلخصها أحد علماء الإماميّة المعاصرين وهو محسن الخزّاري انظر الخزّاري محسن، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإماميّة، ط 5، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران، 1418هـ، ص 193؛ انظر أيضاً الفيض الكاشاني، الوافي، حقّه وصحّحه وعلّق عليه وقابله مع الأصل ضياء الدين الحسيني «العلامة» الأصفهاني، ط 1، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة، أصفهان، 1406هـ، ج 1، ص 507 وما بعدها؛ الملكي الشيخ محمد باقر، توحيد الإماميّة، ط 1، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، مؤسسة الطباعة والنشر، =

أصحاب اليمين البداء، ثم خلط الماءين جميعاً في كفه فصلصلهما، ثم كفأهما قدام عرشه وهما سلالة من طين»⁽¹⁾.

وبين خبر الراوندي المبتور وخبر علي بن إبراهيم القمي التام اختلافات بيّنة، أولها، أن الراوندي أسند فعل جمع طينة آدم إلى الملك الذي أمره الله أن يغترف غرفة بيده، ثم استمرّ الخبر عنده بحيث لا يُفهم من شكل الطينة، ومن جبل آدم المَلَكُ أم الخالق.

وثانيها: أنّ خبر الراوندي لا يفصل مَنْ خُلِقَ من الطينة تلك، وكان يمكن أن نقبل بسكوته هنا لو أنّه فصل ذلك في خبر آخر إلا أنّ السكوت هنا سكوت تام، وكأنّه يرفض أن يستعيد خبر طينة الموالي وطينة المعادي الذي حضر بوضوح في المرحلة الأولى⁽²⁾، وبيّن أن غياب هذا الخبر يعود إلى مناقضته للخبر الذي ذكرناه منذ قليل، والذي يحضر فيه القول القدرى الاعتزالي بوضوح.

وثالثها يتعلّق بالسياق الذي اندرج فيه الخبر عند الراوندي من جهة، وعند القمّي من جهة أخرى؛ فقد جاء خبر الراوندي ضمن سياق الخطاب القصصي، وهو سرد للمرحلة التي ستمهّد لأن يكون آدم خليفة في الأرض؛ أي إنّها مرحلة تغيير السلطان على الأرض من الجن والشياطين والنسنان إلى آدم، ولذلك جاء الخبر مختصراً من ناحية طينة الموالي والمعادي، ومفصّلاً من ناحية ما سيطلب من الملائكة، وهو الطاعة لأمر الله في اختياره آدم خليفة في الأرض، تمهيداً لفرض طاعته على سائر الموجودات. فالسياق

= (د.ت)، ص394؛ الحيدري كمال، علم الإمام، تقرير الشيخ علي حمود العبادي، ط1، دار فراق للطباعة والنشر، 1429هـ/2008م، ص318.

(1) القمّي علي بن إبراهيم (ت 329هـ/941م)، تفسير القمّي، تصحيح وتعليق السيد طيب الموسوي الجزائري، ط3، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، قم، إيران، 1404هـ، ج1، ص37 وما بعدها؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج5، ص238.

(2) لا يخلو نصّ الراوندي من الإشارة إلى الموالي والمعادي، ولكنها ليست مرتبطة بالعنصر الذي خلقا منه. الراوندي، ص42 وما بعدها.

هنا سياق الحكاية، وهو ما يعني أنّ الخبر عند الراوندي لم يكن مبتوراً كما لاحظ ذلك محقق الكتاب؛ بل كان منسجماً مع الخطّة السردية التي يسير عليها نص الراوندي. أمّا خبر القميّ فيأتي في سياق تفسير آيات سورة البقرة، ولذلك تعرّض في مرحلته الأولى إلى تغيير سلطان الأرض من الجنّ والشياطين والنسناس إلى آدم، شرحاً وتفسيراً لما صدر عن الملائكة من «اعتراض»، ثمّ اتجه، في مرحلته الثانية، إلى خلق آدم وطينته تمهيداً لتفسير باقي آيات سورة البقرة التي تناول معرفة آدم بالأسماء والخطيئة.

وتكمن أهمية هذه الاختلافات في وعي الراوندي بما في نصوص سابقه من حرج وجب العمل على رفعه، ولئن كان الحرج في ميثم الطين هيناً نسبياً؛ إذ لا يتعارض مع المعلوم من المذهب ضرورة فإنّ الحرج في ميثم الخطيئة أعمق.

ب- في الخطيئة:

بين مرحلة خلق آدم، التي امتدّت على أربعة أخبار (1-4)، ومرحلة هبوط آدم إلى الأرض وتعرّفه إلى مناسك الحجّ، وتمتدّ على تسعة عشر خبراً (من الخبر 2 إلى الخبر 20)... يعرض القطب الراوندي مجموعة من الأخبار تقوم بوظيفة الإجابة الصامتة على ميثم الغواية والخطيئة والتوبة. وتظهر الغواية من خلال إيراد خبرين عن إبليس (6 و7)⁽¹⁾، والخطيئة من خلال حديثين عن الشجرة (8 و9)⁽²⁾، أمّا التوبة فنراها من خلال خبرين يتعلّقان بأشباح أصحاب الكساء (10 و11)⁽³⁾.

(1) الراوندي، قصص الأنبياء، ص46. الراوندي، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، تح. السيد عبد اللطيف الكوهكمري، مكتبة آية الله المرعشي العامة، قم، 1406، ج2، ص233. الطبرسي، تفسير مجمع البيان، تح. وت. لجنة من العلماء والمحققين الاختصاصيين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، ط1، 1415هـ/1995م، ج1، ص163.

(2) الراوندي، قصص الأنبياء، ص47.

(3) المصدر نفسه، ص48.

ولا تكمن قيمة هذه الأخبار في ما تضيفه؛ فهي لا توفر إضافة تذكر إلى ما أوردته المرحلة الأولى بخصوص الغواية والخطيئة والتوبة، ولا تكمن أهميتها أيضاً في تقديم إجابات على قضايا مذهبية، فهي لا تعالج مسائل كلامية إلا ضمناً⁽¹⁾، وإنما تكمن قيمة هذه الأخبار في إبعاد قضايا أخرى والعمل على نسيانها لا من خلال السكوت عنها وطمس حضورها؛ بل من خلال تحويل وجهتها وإعادة صياغتها، وهو ما نراه يقوم به أيضاً في شرحه لـ (نهج البلاغة)⁽²⁾. ونعني بهذه القضايا التي يُراد إبعادها ونسيانها ما عبّر عنه النصّ الديني (قرآنًا وسنةً وخطباً) من علاقة إبليس بالملائكة، ومن كيفية غوايته لآدم وعلاقته بالملائكة، ومن وقوع آدم في حباله، وطرده من الجنة، وما يثيره ذلك من مسألة عصمته وعزمه، وما يتعلّق بغضب الله عليه، وما يطرحه من توبته عليه ودواعيها. لقد عوّض الأخبار عن إبليس والشجرة وأصحاب الكساء مياثم ثابتة في النصّ الأسطوري الموروث⁽³⁾.

ولم يكن الراوندي بدعاً في فعله هذا في القرون الأربعة التي تهمّنا،

(1) انظر في المعالجة الكلامية لبعض ما يثيره ميثم الخطيئة من قضايا: الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، تقديم السيّد أحمد الحسيني، مطبعة سيّد الشهداء، قم، ج 1، ص 111، وج 2، ص 159. العلامة الحلي، أجوبة المسائل المهنائية، الخيام، قم، 1401، ص 51.... وانظر كذلك التأويل الذي يكون به آدم معصوماً على الرغم من خطيئته: الطبرسي، تفسير مجمع البيان، ج 1، ص 168 وما بعدها، وص 171، وج 4، ص 410. ابن شهر آشوب، رشيد الدين أبو جعفر محمد بن علي بن أبي الجيش المازندراني (489-588هـ/ 1095-1191م)، متشابه القرآن ومختلفه، چاپخانه شرکت سهامی طبع کتاب، 1328، ج 1، ص 211 وما بعدها. الحلي، ابن إدريس، إكمال النقصان من تفسير منتخب التبيان، ص 166.

(2) الراوندي، منهاج البراعة، ج 1، ص 81. انظر هذا السكوت أيضاً عند: الطبرسي، تفسير جوامع الجامع، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط 1، 1418هـ، ج 1، ص 93 وما بعدها.

(3) سيواصل السيّد ابن طاووس هذه الاستراتيجية في التعامل مع المياثم التي توقع المذهب في الحرج. ابن طاووس، سعد السعود، ص 36.

وهي القرون الخامس والسادس والسابع والثامن، فقد سعى مفسّرو الشيعة ومحدّثوهم وإخباريَّوهم إلى السكوت عن هذه الميائتم درءاً لتناول مسألة العصمة من ناحية، ومسألة أيّهما أفضل الملائكة أم الإنسان من ناحية أخرى، ولم يكن السكوت صمتاً؛ بل إعادة صياغة وتحويلٌ اكتفى أحياناً بجمع الأخبار وتقديمها متراكمةً كما هو شأن الراوندي، واتّجه أحياناً إلى معالجة المسألة معالجة حجاجية لا سردية.

إنّ ما يعيشه الخطاب الشيعي من حرج، في هذه المرحلة من تاريخ الحكاية الشيعية، يكشف أنّ للجدل الكلامي بين الخصوم قوّة في إحداث بعض التغيرات في النصّ الأسطوري الديني، أو في كيفية التعامل مع النصّ الديني ذاته، وهو ما يعني أنّ هذا النصّ خاضع للرهانات المذهبية والسياسية. لقد كان تنزيه الخالق عن الظلم وتنزيه الملائكة، الذين «عجزوا» عن رفع طينة آدم، عن العصيان، وتنزيه آدم عن الكبيرة أو الصغيرة، وتفضيله، على الرغم من «عصيانه»، على الملائكة، الذين لا يعصون الله ما أمرهم، مظاهر من الصراع السياسي-المذهبي بين الفرقاء، وهو ما يجعل صياغة الأسطورة الدينية تحت صياغة القول الكلامي، فما ينتجه الخيال واقع تحت سلطة ما ينتجه القول النظري الجدلي.

ج- قابيل وهابيل:

احتاج الحديث عن ابني آدم واقتتالهما إلى الحديث عن كيفية وجود حواء. وعلى الرغم من أنّ المدونة الإمامية في هذه المرحلة قد استقرّت على أنّ حواء خلقت من ضلع آدم فإنّ الراوندي يدرج الخبر الذي رأيناه عند الصدوق، والذي تُخلَق فيه حواء خلقاً دون مادّة يُشار إليها لا من ضلعه ولا من طينته؛ بل خلقت ملتصقة به حتى «تكون له تبعاً»⁽¹⁾. وقد رأينا أنّ مثل هذا

(1) الراوندي، قصص الأنبياء، ص 61. الشيخ الصدوق، علل الشرائع، ج 1، ص 16-17؛ ج 2، ص 471، و 512. الشيخ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 379.

الخبر يستحضر حواء الأولى أو ليليث، دون أن نرى، في ما يُنسب إليها، الشرّ الذي ترمز له هذه الشخصية الأسطورية. وبقدر ما يعني وجود هذا الخبر عند الراوندي استمرار التعامل الأسطوري أو «الإسرائيلي» مع شخصية حواء بقدر ما يعني أيضاً خفوت هذا التعامل حينما نرى أغلب المفسرين والإخباريين يردّون خلق حواء من ضلع آدم.

ويندرج خبر خلق حواء هذا ضمن استراتيجية البحث عن التميّز التي رأينا بدايتها في المرحلة الأولى، والتي يواصلها الراوندي هنا ويدعمها بخبر مستطرف عن كيفية بداية نسل آدم؛ ذلك أنّ نسل آدم لا يرجع إلى زواج المحارم، كما يغلب على نصوص أهل السنة أو نصوص أهل الكتاب، ولا يعود إلى أنّ هابيل تزوّج بحورية وقابيل بجنيّة كما عبّر عن ذلك العياشي في تفسيره في المرحلة الأولى؛ بل إنّ الراوندي «يستعيد» الخبر الذي نراه في (علل الشرائع) و(الفقيه) للصدوق، والذي لم نجد له أثراً عند غيره من معاصريه أو من سبقه أو لحقه من أعلام المرحلة الأولى⁽¹⁾. ويبني هذا الخبر، كما رأينا، عائلة جديدة للبشرية لا يحضر فيها آدم وحواء إلا بنسبة النصف. فقد عوّض الله آدم عن هابيل المقتول بولد هو شيث، ويسمّى هبة الله، ثمّ وُلِدَ له بعد شيث ولد آخر هو يافث، وأنزل الله، وقد بلغا مبلغ الرجال، حوراوين «نزلة» و«منزلة»، فتزوّج شيث «نزلة»، وتزوّج يافث

(1) يجدر بنا ملاحظة أنّ كثيراً من الأخبار التي تحضر بقوة في المرحلة الثانية والمرحلة الثالثة، ومن بينها الخبر الذي نحن بصدد، لا نجده إلا عند الصدوق في المرحلة الأولى، وهو ما يثير السؤال عن مدى دقّة التحقيق في الكتب المنشورة التي تُنسب إلى الأعلام الكبار في المذهب الإمامي من قبيل الصدوق والكليني والثمالي والصفار... إنّ بعض هذه الكتب، فيما يبدو، تحتوي على مادة تفوق مادّتها الأصلية، وقد يكون ذلك بسبب بحث المحقّقين عن وهم التواصل التاريخي لبعض الميائيم الأسطورية التي تؤسّس مبادئ المذهب وأهمّها طهارة آل البيت وعصمتهم. غير أنّ مثل هذا الاستنتاج، أو هذا الاتهام بالوضع، يحتاج إلى تمحيص أكبر ليس هنا مجاله.

«منزله»، وأنجبت زوجة شيث ولدًا، وأنجبت زوجة يافث جارية، وتزوج الغلام من الجارية، وهما أبناء عمّ، ومنهما صفوة الخلق من الأنبياء والرسل... وإذا كان الراوندي بهذا الخبر يسعى إلى تنزيه الأنبياء والرسل والأئمة من بعدهم عن نسب زواج المحارم، فإنه يسعى من وراء التنزيه إلى تأكيد العصمة، ومن وراء العصمة أحقية القيادة والخلافة. ولذلك يكشف الخبر، الذي يعلن عن زواج الأقارب هذا، عن حكاية الوصية وعمّا تقتضيه من الكتمان والتقية؛ إذ يصف الراوندي، بعد الحديث عن زواج ابني شيث ويافث، موت آدم والوصية التي تركها آدم لشيث ويكون بمقتضاها خليفة لآدم. وقد أدّت الوصية إلى الكشف عن منزلة شيث بين الملائكة؛ إذ هم له تابعون، وعن منزلته بين إخوته فهم لقوله سامعون، وعن عداة قابيل له ما اضطرّه إلى التقية⁽¹⁾.

ويورد الراوندي، بخصوص قتل قابيل هابيل، مجموعةً من الأخبار (34-43)⁽²⁾ غير متناسقة في ترتيبها شديدة الاقتضاب أحياناً (الخبر 34)، وإذا طال الخبر فلا يتجاوز إعادة ما جاء في النصّ القرآني. غير أنّ الواضح من أخبار الراوندي أنّه يؤكّد، إفصاحاً وسكوتاً، أموراً ثلاثة؛ فمِمّا يفصح عنه عذاب قابيل وأهمية الوصية والتقية، ومِمّا يسكت عنه ما يُقال من أنّ الصراع كان على المرأة. ولعلّ هذا السكوت وذلك الإفصاح لا جديد فيهما سوى الاستمرار في استراتيجية السكوت عن ما يخالف المذهب أو يوقعه في الحرج شأن ميثم عصيان الملائكة، أو ميثم الخطيئة.

لا يبدو الراوندي، إذاً، مهتماً كبير اهتمام بقتل قابيل هابيل بقدر ما بدا مهتماً بتأكيد المذهب من خلال تأكيد طهارة الأئمة الأصفياء، والتشريع

(1) الراوندي، قصص الأنبياء، ص 61 وما بعدها. الراوندي، منهج البراعة في شرح نهج البلاغة، ج 1، ص 82. الشيخ الصدوق، علل الشرائع، ج 1، ص 20. الشيخ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 381.

(2) الراوندي، قصص الأنبياء، ص 62-66.

للوحيّة تشريعاً أسطورياً⁽¹⁾ من ناحية، ومن خلال تأكيد وجاهة علم آل الرسول الذين يعلمون حقيقة الغيب، حقيقة ما جاء في الأزمان الأولى من ناحية أخرى.

بيد أنّ لحكاية آدم تأويلاً آخر سيسعى فيه صاحبه إلى أن يخرج من كلّ مصادر الحرج التي رأيناها عند الراوندي، وسيجمع بين المذهب الشيعي والمذهب الذي حرص صاحب قصص الأنبياء على التميّز عنه حرصاً مبالغاً فيه.

• ابن ميثم البحراني :

يبني ابن ميثم البحراني شرحه لخطبة الإمام علي الأولى على مستويين، أولاهما: مستوى النظر إليها من زاوية متقبّلها، فينسب ما يقوله شرحاً للخطبة إلى العامّة في البداية، ثمّ ينسبها إلى أهل التأويل في مرحلة ثانية، وثانيهما: مستوى الحوار الذي يقيمه بأشكال متنوعة بين ما يراه في الخطبة من قضايا وما سبقه من أطروحات عن هذه القضايا ذاتها. ويعيننا من خطاب ابن ميثم في المستويين أمران هما عرضه التأويلين، تأويل العامّة وتأويل الخاصّة، لمعرفة الصورة التي أصبحت عليها القصّة وأصولها، والتعرّف إلى إضافاته بالنظر إلى الحكايات المتواترة عن آدم عند من سبقه وعند من عاصره أو جاء بعده بقليل، وهي إضافات بالزيادة، أو «إضافات» بالسكوت.

أ- الخطبة من زاوية المتقبّل :

ينظر ابن ميثم البحراني إلى الخطبة من زاوية ما تراه العامّة فيها، وما

(1) سنجد في هذه المرحلة من يورد من الأخبار ما يخالف ما أورده الراوندي؛ من ذلك ما يورده الطبرسي، في الاحتجاج، من أنّ الصراع بين الأخوين كان في المرأة الجميلة، وأنّ آدم أفرع بينهما في من يتزوّجها... وهو يعيد في (جوامع الجامع) و(مجمع البيان) الرواية السنّية التوراتيّة... الطبرسي، الاحتجاج، تع. وملاحظات السيد محمد باقر الخراسان، دار النعمان، النجف الأشرف، 1386هـ/1966م، ج2، ص44. الطبرسي، تفسير جوامع الجامع، ج1، ص492. الطبرسي، تفسير مجمع البيان، ج3، ص315، وص316-319.

تراه الخاصة. ويقصد بالعامّة «جمهور المسلمين من المفسّرين والمتكلّمين»، الذين «حَمَلُوا هذه القصّة على ظاهرها ثمّ ذكروا فيها أبحاثاً»⁽¹⁾. ويبدو أنّه يعني بالقصّة قصّة آدم عموماً، وليس القصّة التي تروىها خطبة (نهج البلاغة) فقط، على الرغم من أنّه سيّعتني، في بيان الأبحاث التي يشير إليها، بما تثيره الخطبة لا بما جاء في كتب أهل السنّة حول حكاية آدم. نحن أمام حوار تقيمه كتب أهل السنّة مع نصّ شيعي صميم يقدّمه علم من أعلام الشيعة، فهذا خطاب يروم إقامة جسور تواصل بين فريقين طالما تباينا في الرأي والتصوّر، وهو ما يعني أنّه مجال للنظر في مواطن الاختلاف بين التصرّوين، وهل تتجاوز هذه المواطن الإطار المذهبي إلى أطر أخرى مختلفة عنه، ويشرّع هذا النظر لطرح سؤال هو: هل نجد في نصّ البحراني بعض أسس التلاقي بين هذين الخطابين؟ أي هل يقدّم شروط القبول المتبادل بينهما، وقد رأينا في تاريخ الحكاية السنّية هذا اللقاء بين الخطابين مع ابن إيّاس الحنفي والعصامي؟

- طريق الظاهر:

يوزّع ابن ميثم البحراني عرض حكاية آدم في خطبة (نهج البلاغة)، كما تقبّلتها العامّة، على نوعين من المباحث، أولهما: ما ليس مشكلاً، وثانيهما: «في ما عساه يبقى من المقاصد مشكلة في هذه القصّة»⁽²⁾. ويحتوي النوع الأوّل على عشرة مباحث، ويتضمّن النوع الثاني خمسة منها.

تنوّع المباحث العشرة على ثلاثة مجالات اهتمام: أولها بيان التناظر بين ما جاء في خطبة نهج البلاغة وما جاء في النصّ القرآني، ويعتمد هذا البيان على النظر إلى الخطبة من خلال القرآن، فيكشف بذلك أنّ ما جاء فيها لا يعارض ما جاء فيه، وأنّها امتداد له، وهو ما لا يمكّننا من النظر في ما يراه

(1) البحراني، ابن ميثم، شرح نهج البلاغة، ج 1، ص 171.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 178.

البحراني مختلفاً في الخطبة عن القرآن، وما سككت عنه⁽¹⁾؛ إذ هي محلّ النظر، وهو المسندُ إليه والحجّة، ويعود ذلك إلى أنّ عرض الطريق الأولى، طريق أهل الظاهر أو العامة، يستمدّ مشروعيتها من شكهم في نسبة الخطبة إلى الإمام، والتشكيك في أسانيد شيعته، وهو ما يشكّك في مذهبهم، ومن وراء المذهب العقيدة⁽²⁾. وثاني المجالات مكانة آدم، وقد نظر إليها من زاوية عنصر خلقه، ومن زاوية علاقته بمن «سبّقه» في الخلق؛ أي الملائكة وإبليس من خلال حادثة السجود، ويعتني ثالث المجالات بأصل الشرّ في الاجتماع الإنساني، وهو ما يثير قضية عصمة آدم، وذلك عبر ميثم الخطيئة.

ويبين أنّ هذه المجالات الثلاثة تستعيد الميائيم العامة لحكاية آدم، ولكنّ السكوت عن غيرها، مثل حال آدم قبل نفخ الروح، أو خلق حواء، أو كيفية الخطيئة والفواعل الذين شاركوا فيها، أو حكاية قابيل وهابيل... يحكمه الجدل المذهبي الذي يترأى في نص ابن ميثم من خلال تحديد طريقين للفهم والتأويل.

وهذا الجدل المذهبي ذاته هو الذي حدّد ما رأى البحراني أنه بقي مشكلاً، وقد وُزعت مباحثه الخمسة على القضايا الآتية: الأولى قضية الوصية، وهي وصية (أ) وديعة أودعها الله إلى الملائكة، وتخصّ أمره بالسجود لآدم، والثانية ما يتعلّق بوقوع آدم في فخّ إبليس، ويظهر ببيعه اليقين بالشكّ والعزيمة بالوهن، وتحدّد القضية الثالثة من خلال التقابل الضمني بين دار المقام ودار الدنيا، أو دار النعيم ودار البليّة. ولا يعود اعتبار القضيتين الأولى والثانية مشكلتين إلى غموضهما في خطبة نهج البلاغة، أو حاجتهما

(1) المصدر نفسه، ص 171.

(2) انظر في البحث عن مدى صحّة نسبة خطب نهج البلاغة إلى علي بن أبي طالب:

Djebli, Moktar, "Nahd Al-Balagha", in Encyclopedia of Islam 2nd edition, Vol. 7, p.903- 904. Djebli, Moktar, "Encore à Propos de l'Authenticite du Nahj al-Balagha!" in Studia Islamica, LXXV, 1992, pp. 33-56.

الحسيني الخطيب، السيّد عبد الزهراء، مصادر نهج البلاغة وأسانيده، دار الأضواء، بيروت-لبنان، ط 3، 1405هـ/ 1985م.

إلى التأويل لمعارضتهما نصّاً أعلى منهما حجّة واستدلالاً، وإنّما يعود إلى موقف متقبّل الخطبة الذي يرفض تحويل ما جاء في القرآن أو في مسانيده السنيّة إلى ما يدعّم المذهب المخالف، وذلك بتغيير المصطلحات والعبارات من أمر بالسجود إلى وصيّة به، أو من وقوع في فتح الوسوسة والخطيئة إلى مجرد شكّ في ما كان مستيقناً منه تخفيفاً من غلواء عصيان آدم للأمر الإلهي. أمّا القضية الثالثة التي يثيرها المؤلّف في المبحث الثالث والخامس فلا إشكال فيها إلا أن يكون البعد الوعظي في الحكاية الذي رأيناه عند الثعلبي، واستمرّ وأثري عند الكسائي، يمثّل جانباً مشكلاً في الحكاية كما يعرضها التصرّور الشيعي، وهو افتراض يتدعّم من خلال ما يعرضه ابن ميثم البحراني في تأويل أهل الطريق الثانية لخطبة نهج البلاغة.

- طريق «الباطن»:

ينسب ابن ميثم البحراني هذه الطريق الثانية إلى أناسٍ سلّطوا التأويل على هذه القصّة، والمقصود بالقصّة لا ما جاء في خطبة نهج البلاغة؛ بل ما جاء في التراث الديني التوحيدي عموماً، وهو ما يخرجنا من حدود المذهب والدين في حدوده الضيقة المرتبطة بشعب أو ثقافة إلى الدين في معناه الإنساني؛ إنّه معالجة فلسفيّة عرفانيّة للأصل الإنساني تنأى أو تسعى إلى أن تنأى عن حدود المذهب.

ويعرض ابن ميثم ما افترضه أصحاب هذا التأويل من مقدّمات؛ «والمقدّمة الأولى في الإشارة إلى أجزاء التركيب الخارجي للإنسان وكيفية تركيبها»⁽¹⁾، والمقدّمة الثانية في معنى الجنّ والملائكة وعلاقتهم بالإنس⁽²⁾، والمقدّمة الثالثة في أنّ «كلّ ما يتوالد فلا يستحيل في أصله أن يكون متولّداً»⁽³⁾.

(1) البحراني، ابن ميثم، شرح نهج البلاغة، ج 1، ص 179 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 185.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 185 وما بعدها.

يفضّل ابن ميثم البحراني المقدّمة الأولى، التي يستند فيها على التراث الفلسفي العرفاني، إلى قسمين أولهما أنّ العناصر الأربعة التي تكوّن العالم، وهي: الأرض والماء والهواء والنار، «أجسام بسيطة وهي أجزاء أوليّة لبدن الإنسان»⁽¹⁾؛ والعنصران الثقيلان، وهما الأرض والماء، أنفع في تكوين الأعضاء وسكونها، والعنصران الخفيفان، وهما النار والهواء، أنفع في تكوين الأرواح وتحريكها وتحريك الأعضاء. ويهتمّ القسم الثاني بالمزاج وهو «كيفية تحدث من تفاعل الكيفيات المتضادة في هذه العناصر إذا تفاعلت بقواها بعضها في بعض»، والقوى المقصودة هي الموجودة في هذه العناصر وهي اليبوسة والرطوبة والبرودة والحرارة، وقد وهب واهب الوجود الإنسان أعدل الأمزجة الممكنة في هذا العالم مع مناسبة لقواه، ووزّع على أعضائه ما ينفعها منها، «وأمدّها بالأخلاق، وهي أجسام رطبة سيّالة يستحيل إليها الغذاء أولاً، وهي منحصرة في أربعة أجناس: أحدها الدم وهو أفضلها، والثاني البلغم، والثالث الصفراء، والرابع السوداء»⁽²⁾؛ ثمّ لما كان من ضرورة البدن أن يقع فيه أفعال مختلفة وجب في الحكمة أن يكون هناك استعداد لقوى متعدّدة هي مبادئ تلك الأفعال أحدها النفس الطبيعيّة، ومجالها الغذاء والتصرّف فيه... والثاني النفس الحيوانيّة، وتخصّصها قوتان قوة محرّكة وأخرى مدركة... والثالث النفس الناطقة⁽³⁾، «ونسبتهما إلى هذا البدن نسبة الملك إلى المدينة والبدن

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 179.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 180.

(3) ما يسمّيه ابن ميثم البحراني هنا بالنفس يُطلق عليه الغزالي في الرسالة اللدنية اسم الروح، فيفضّل القول في الروح الحيواني والروح الطبيعي والروح الأمري أو النفس الناطقة. الغزالي، مجموع رسائل الإمام الغزالي، تح. وتصحيح مكتب الدراسات، دار الفكر، ط 1، 1416هـ، ص 225. انظر أيضاً: التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، ص 1714 وما بعدها. انظر كذلك مناظرات بين الصابئة والحنفاء في: الشهرستاني، الملل والنحل، ج 2، ص 79 وما بعدها.

Netton, I.R., «Nafs», in E.I.², Vol. 7, p.881 et suite.

وجميع أجزائه وقواه المذكورة آلات لها⁽¹⁾، ورسمها أنّها جوهر مجرد يتعلّق بالأبدان تعلّق التدبير⁽²⁾. وتسند هذه المقدّمة شرح ابن ميثم للجزء الأوّل من الخطبة، وهو الخاصّ بخلق جسد آدم ونفخ الروح فيه⁽³⁾.

ويتجه البحراني في المقدّمة الثانية إلى تفصيل القول في معنى الملائكة والجنّ، ويجد هذا التفصيل أهمّ أصوله في المعنى اللغوي للكلمتين. ويرى المؤلّف أنّ للكلمتين معنى واحداً عندهم هو «الأرواح التي تخصّ عالم العناصر، فتارة يطلقون عليها أنّها ملائكة باعتبار كونهم مرسلين من عند الله، فاعلين لما أمر الله جارين على نظام العقل، وتارة يطلقون عليها أنّها جنّ باعتبار الاجتنان، وهم جنّ مسلمون باعتبار موافقة العقل والتصرّف على وفق مصلحة العالم ونظامه، وكفّار وشياطين باعتبار مخالفتها لذلك»⁽⁴⁾. ولهذه الأرواح بالإنسان علاقة شبيهة بعلاقتها بالملائكة والجنّ؛ إذ «يصدق اسم الجنّ على النفوس الناطقة الإنسانية... [ل]كونها عالمة ترى بنور العلم من حيث لا تُرى فهي مجتَنّة محجوبة عن أبصار الجاهلين، ثمّ هي إمّا أن تكون عالمة أو جاهلة، وعلى التقديرين إمّا أن تكون موافقة لظواهر الشريعة منقادة لها متمسّكة بها أو ليس كذلك فهذه أقسام أربعة»⁽⁵⁾.

وهذه الأقسام الأربعة هي: النفوس العالمة العاملة بما في الشريعة، وهم الجنّ المسلمون المؤمنون، والنفوس العالمة المخالفة للشريعة، وهم شياطين الجنّ ومردتها، والنفوس الجاهلة ولكنها متمسّكة بظواهر الشريعة

(1) راجع هذا التشبيه في رسائل إخوان الصفا. إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، دار صادر، بيروت، (د.ت)، ج 2، ص 385 وما بعدها، وج 3، ص 216، وص 373 وما بعدها.

(2) البحراني، ابن ميثم، شرح نهج البلاغة، ج 1، ص 183.

(3) يُنظَرُ في هذا مع مقارنته بما جاء عند إخوان الصفا: إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، ج 2، ص 380 وما بعدها.

(4) البحراني، ابن ميثم، شرح نهج البلاغة، ج 1، ص 184.

(5) المصدر نفسه، ص 184.

منقادة لها، وهم المسلمون من الإنس، والنفوس الجاهلة التاركة للشرية، وهم شياطين الإنس. «قالوا وبهذا البيان لا يبقى بين قول الله سبحانه "إلا إبليس كان من الجنّ" وبين استثنائه من الملائكة، المقتضي لدخوله فيهم وكونه منهم، فرق؛ بل هو من الملائكة باعتبار، ومن الجنّ باعتبار، ومن الشياطين باعتبار، والشيطان قد يكون ملكاً في أصله، ثم ينتقل إلى الشيطانية باعتبار فسوقه عن أمر ربّه وكذلك الجنّي»⁽¹⁾. وعلى هذا، لا ترى المقدّمة الثانية في الفرق بين الجنّ والإنس وبين الملائكة والشياطين فرق نوع؛ بل تراه فرقاً في درجة العلاقة بين كلّ طرف و«الحكمة» والشرية، وهو ما يمكن من الحديث عن الإنسان باعتبار نفسه الناطقة من خلال تأويل سورة الجنّ بدل الحديث عن نفر من الجنّ، كما فهم ذلك مفسّرو العامة.

وتبني المقدّمة الثانية والثالثة أساس تأويل الجزء الثاني من خطبة نهج البلاغة الخاصّ بعلاقة آدم بالملائكة والشيطان وحادثة الخطيئة والهبوط إلى الأرض، وسيكون آدم وفق هذا التأويل النفس الناطقة، والمراد بالملائكة الذين أمروا بالسجود القوى البدنيّة «التي أمرت بالخضوع والخشوع لتكرمة النفس العاقلة»⁽²⁾. والملائكة الذين سجدوا إشارة إلى القوى المطيعة لنفوسها العاقلة (عباد الله الصالحين)، وإبليس وقبيله إشارة إلى الوهم «وسائر القوى التابعة له في معارضة العقل في أشخاص الكفّار والفاسقين عن أوامر الله سبحانه، وقد عرفت أنّ الوهم رئيس القوى البدنيّة، فهي إذاً عند معارضته للعقل ومتابعته له جنود إبليس وقبيله». وليس إبليس من النار إلا لأنّ «النار ألطف العناصر»، ولما «كانت هذه القوى وأرواحها ألطف الأمور الجسمانيّة وتكوّنها عن ألطف الأخلاط كانت نسبتها إلى النار أولى من سائر العناصر لمكان المشابهة في اللطافة، فجاز أن يطلق على أصله أنّه نار. و«كما صدق أنّ إبليس مخلوق من نار بمعنى أنّ الغالب على الروح الحامل له هو عنصر

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 185.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 190.

النار، كذلك يصدق أنّ آدم من طين بمعنى أنّ الغالب على بدنه الأرضية⁽¹⁾. والعداوة بين آدم وإبليس تُؤوّل على أنّها عداوة بين الوهم (إبليس) والنفس التي هي من عالم المجردات (آدم).

وسيحتاج هذا التأويل لآدم وإبليس إلى تأويل الجنة التي سيطردها منها إبليس، والتي يمكن لآدم وأبنائه أن يعودوا إليها فالجنة «تعود إلى معارف الحقّ سبحانه والابتهاج بمطالعة أنوار كبريائه، ودرجات الجنة هي المراتب التي ينتقل العقل فيها في مقامات السلوك إلى حظائر القدس ومجاورة الملاء الأعلى... [و] حال الوهم قاصر عن الانتقال على تلك المراتب فطرده ولعنه وتحريم الجنة عليه يعود إلى تكوينه على الطبيعة التي هو عليها القاصرة عن إدراك العلوم الكلية التي هي ثمار الجنة وقطوفها»⁽²⁾. ووجود آدم في الجنة إشارة «إلى أنّ الإنسان من أوّل زمان إفاضة القوة العاقلة عليه إلى حين استرجاعها ما دام مراعيّاً لأوامر الحقّ سبحانه غير منحرف عن فطرته الأصلية، ولا معرض عن عبادته، ولا يلتفت إلى غيره فإنّه في الجنة... وإن كانت المرتبة السامية والغرفة العالية إنّما تنال بعد المفارقة، واستصحاب النفس لأكمل زاد»⁽³⁾. وستكون الخطيئة عندئذٍ الإفراط في تناول المشتبهات الدنيوية الفانية واللذات البدنية الخارجة عن المحدودات في أوامر الله وقد كتّى السرد الأسطوري عنها بالشجرة، وحُدِّثَ على أنّها شجرة البرّ تحديداً للأصل بالفرع لأنّ البرّ «هو قوام الأبدان وعليه الاعتماد في أنواع المطعومات والملاذ البدنية». «أمّا ما يقال: إنّ إبليس لم يكن له تمكّن من دخول الجنة، وإنّما توّسل بالحيّة، ودخل في فمها إلى الجنة حتّى تمكّن من الوسوسة لآدم عليه السّلام واغتراره، فقالوا: المراد بالحيّة هي القوة

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 191.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 192. إن تحديد الجنة بالمعرفة وأنوار الحكمة هو عينه التحديد الذي سنراه عند الإسماعيلية في الفقرات القادمة.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 193.

المتخيّلة، وذلك أنّ الوهم إنّما يتمكّن من التصرّف وبعث القوى المحرّكة كالشهوة والغضب التي هي جنوده وشياطينه على طلب الملاذ البدنيّة والشهوات الحسيّة الدنيّة، وجذب النفس إليها بتصوير كونها لذيدة نافعة بواسطة القوّة المتخيّلة⁽¹⁾. وعلى هذا سيكون الهبوط من الجنّة نزولاً عن دار الكرامة لأنّ «النفس الناطقة إذا أعرضت عن جناب الحقّ سبحانه، والتفتت إلى متابعة الشياطين وأبناء الجنّ وموافقة إبليس بُعدت عن رحمة الله، وتسوّد لوحها عن قبول أنوار الإلهيّة». والشقاء هنا يكمن في انقطاعه عن الله تعالى، وفي البعد عن رحمته، والطرد عن أبواب جنّته. «إنّ إنزاله وإهباطه عن استحقاق تلك المراتب السامية والإفاضات العالية إلى هذه المرتبة، التي يشارك فيها البهيمة وسائر أنواع الحشرات، نقصان عظيم وخسران مبين»⁽²⁾. ولا محيص لآدم وقد ندم عمّا فرط من أن يأخذ بالسوانح الإلهيّة، وهي كلمات التوبة التي تلقّاها، «فتكون سبباً لجذبه عن مهاوي الهلاك وتوجيهه عن الجنّة السافلة إلى القبلّة الحقيقيّة وإمداده بالملائكة حالاً فحالاً، ورفعته في مدارج الجلال التي هي درجات الجنّة»⁽³⁾.

وقد قدّمت المقدّمة الثالثة شروط إمكان هذا التأويل عندما ميّزت، عبر مبدأ المضنون به على غير أهله⁽⁴⁾، بين المعنى الجزئي للفظ آدم والمعنى الكلّي. «أمّا الجزئيّ فيراد به أوّل شخص تكوّن من هذا النوع... وقد يُراد منه أوّل شخص استخلف في الأرض، وأمر بنشر الحكمة وناموس الشريعة».

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 195.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 197.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 198.

(4) يعرض ابن ميثم البحراني هذا المبدأ بقوله: «قالوا: كلّ ما يتوالد فلا يستحيل في أصله أن يكون متولداً». ويقدم على ذلك أمثلة هي عينها الأمثلة التي كان أبو حامد الغزالي قدّمها في رسالته الموسومة بـ «المضنون به على غير أهله». الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد الطوسي (ت 505هـ)، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر، بيروت، 1416هـ، ص 345.

وينطبق الاحتمال الأول على آدم النصّ الديني أو آدم أهل الحديث، وينطبق الاحتمال الثاني على ما جاء عندهم أيضاً، وعلى ما قدّمته النصوص غير الإسلامية عن «آدم» الهند والفرس (فشنو ومانو الهنديان، أو جمشيد وكيومرث الفارسيان...) ⁽¹⁾، وهي مرويات سنجد لها حضوراً مؤوّلاً عند الإسماعيلية خصوصاً. «وأما الكلّي فتارة يُراد بآدم مطلق نوع الإنسان... وقد يُراد به صنف الأنبياء والدعاة إلى الله كما نُقل عن سيّد المرسلين صلى الله عليه وآله كلّ نبيّ فهو آدم وقته، وقوله صلى الله عليه وآله: أنا وأنت يا عليّ أبوا هذه الأمة، ويمكن أن يكون قول الباقر محمّد بن عليّ عليهما السّلام: قد انقضى قبل آدم، الذي هو أبونا، ألف ألف آدم وأكثر، على هذا المعنى» ⁽²⁾. ويستعيد هذا المعنى الكلّي أهمّ خصائص تصوّر الإسماعيلي لحكاية آدم وتأويلهم لها كما سنرى عند تحليل حكاية آدم الإسماعيلية.

ب- إضافات ابن ميثم البحراني:

نعتني هنا بما أضافه ابن ميثم البحراني، في شرحه نهج البلاغة، إلى ما وصله عن الشريف الرضيّ، والقطب الراوندي. وتحدّد هذه الإضافة بما سكت عنه، من ناحية، وبما أورده عن أهل طريق التأويل من ناحية أخرى.

- ما سكت عنه البحراني:

نكتفي في بيان قيمة ما سكت عنه البحراني بميثمين هما: ميثم كلمات التوبة، وميثم الخطيئة، وذلك لما لسكوته عنهما من دلالة تخصّ تطوّر قول المذهب الإمامي في هذا المجال من ناحية، وتخصّ، من ناحية ثانية، العلاقات القائمة بين الإمامية والإسماعيلية من جهة والتصوّف من جهة ثانية.

* كلمات التوبة:

تحدّد كلمات التوبة في المذهب الشيعي، كما رأينا ذلك عند العياشي

(1) راجع فصل الإنسان الأوّل في أساطير الهند، ثم في أساطير الفرس.

(2) البحراني، ابن ميثم، شرح نهج البلاغة، ج 1، ص 186.

والكليني والصدوق⁽¹⁾ وغيرهم، بتوسّل آدم بمحمد وآله أصحاب الكساء⁽²⁾ حتى يقبل الله توبته ويعيده إلى جنّته، وقد رأينا أنّ تحديد الكلمات على هذا النحو سعي إلى تميّز مذهبيّ واستقلال عمّا تواتر في كتب التفسير والتاريخ السنيّة. غير أنّ الأمر عند ابن ميثم البحراني مختلف، فعلى الرغم من أنّه يعرض مختلف ما جاء قبله من أقوال في تحديد كلمات التوبة، لم يورد ما يُسند إلى أهل البيت، وذلك على الرغم من أنّ من معاصريه من أورد ذلك. ويمكن أن نتيّن أهمية هذا السكوت عندما نقارن بين من ذكر هذه الكلمات ومن سكت عنها في القرنين السادس والسابع للهجرة (الثالث عشر والرابع عشر للميلاد).

يحضر ميثم كلمات التوبة ضمن سياقين أساسيين هما: سياق التفسير، وسياق الوعظ والتذكير. ويمثّل الطبرسي في (مجمع البيان) و(جوامع الجامع) أنموذجاً عن خطاب التفسير، ويمثّل ابن البطريق والسيد ابن طاووس أنموذجين عن خطاب الوعظ والتذكير. وعند المقارنة بين ما أورده ابن ميثم البحراني وما جاء في الخطاب التفسيري، نرى الاهتمامات عينها تحرّك البحراني والطبرسي، وهي السعي إلى تقديم مختلف الأقوال في معنى الكلمات التي تاب الله بها على آدم... غير أن مقام التفسير يفترض استحضار شتّى المتقبلين الموالي والمعادى أو الشيعي وغير الشيعي، ما استوجب إيراد

(1) العيّاشي، التفسير، ج 1، ص 42. الكليني، الكافي، ج 8، ص 305. الشيخ الصدوق، الأمالي، ص 135. الخصال، ص 483.

(2) والمراد بأصحاب الكساء الذين نزلت فيهم آية: [الأحزاب: 33]: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾... السيوري، المقداد، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، ج 1، ص 23. المجلسي (الأول)، الشيخ محمد تقى بن مقصود علي (1003-1070هـ/ 1595-1660م)، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، علّق عليه وأشرف على طبعه السيد حسين الموسوي الكرمانى والشيخ علي پناه الاشتهاردي، المطبعة العلميّة، قم، ربيع الأوّل 1399هـ/ شباط/ فبراير 1979م، ج 12، ص 104.

كل الأقوال بما فيها ما يُروى عن آل البيت. أمّا عناصر التلاقي بين خطاب البحراني في (شرح نهج البلاغة)، وخطاب الوعظ والتذكير، فغائبة؛ إذ ما سكت عنه البحراني هو ما أورده ابن البطريق والسيد ابن طاووس، وقد يعود اقتصارهما على رواية آل البيت إلى المقام الذي حكم خطابهما وهو مقام تأكيد الذات، ودحض حجج النواصب في ردّ إمامة علي بن أبي طالب.

وبيّن أنّ ما كان يشغل بال البحراني ليس ما كان يحرك ابن البطريق وأضرابه، فقد كان يعرض قول أهل طريق الظاهر في قصة آدم كما جاءت في الخطبة الأولى في (نهج البلاغة)، ولم يكن معنيّاً بمخاطبة جميع من يتلقّى خطابه؛ بل هو معنيّ بأهل الظاهر وأقوالهم فحسب، ولذلك لم نجد عنده ما نجده عند المفسّرين الشيعة. لقد كان سكوت البحراني عن الرواية الشيعية تنوعاً مخصوصاً فرضه الاهتمام بنوع من المتلقّين من ناحية، وبنوع من الأقوال من ناحية أخرى، ويكشف هذا الاهتمام عن انفتاح على الآخر، وتلّطف في الاندراج في الصراع السياسي المذهبي التقليدي الذي تميّز به خطاب من سبقه، ولا سيما الشيخ الصدوق. وهذا التلّطف في المشاركة في الجدل المذهبي يظهر أكثر في ميثم آخر سكت عنه البحراني هو ميثم الخطيئة.

* الخطيئة :

لئن سكت ابن ميثم البحراني عن التأويل الشيعي لكلمات التوبة سكوتاً بيّناً، فإنّ سكوته عن خطيئة آدم ومعصيته لم يمنعه من الإشارة إليها لطيف الإشارة، مع الابتعاد عن إيراد تفاصيل الحكاية كما وردت في مختلف التفاسير سنيّها وشيعيّها. وتظهر هذه الإشارة في قوله: «واحتجّ أيضاً من جواز الخطأ على الأنبياء عليهم السّلام من هذه القصة بقوله تعالى ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [طه: 121]، وأجاب من أوجب عصمتهم من حين الولادة بأنّه لمّا دلّ الدليل على وجوب عصمتهم وجب صرف هذا اللفظ ونحوه على ترك الأولى... ومن أوجب عصمتهم من حين الرسالة، فله أن يحمل هذه المعصية على ما قبل

الرسالة، والمسألة مستقصاة في الكلام»⁽¹⁾. وسكوته هنا لم يتم عبر إبراز تأويل على حساب آخر مثلما رأينا في الفقرة السابقة، وإنما يتم عبر الإحالة على خطاب آخر هو خطاب علم الكلام. وبالعودة إلى مؤلفاته في علم الكلام وجدنا حديثاً عن العصمة واحتجاجاً لها وردوداً على مخالفيتها⁽²⁾، ولكننا لم نرَ تأويلاً لمعصية آدم أو لوقوعه في حبائل إبليس ينزّيهه عن تلك المعصية؛ بل قد نرى في قول له ما يفيد غير ذلك؛ إذ يقول: «قوله [قول علي بن أبي طالب في الخطبة] و[باع] العزيمة بوهنه. قال ابن عباس في قوله تعالى ﴿وَلَمْ يَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾ [طه: 115]: أي لم نجده حافظاً لما أمر الله به، وقال قتادة: صبراً، وقال الضحاك: ضريمة أمر، وحاصل هذه الأقوال يعود إلى أنه لم يكن له قوة على حفظ ما أمر الله، فكأنه باع العزم الذي كان ينبغي له، والقوة التي كان ينبغي أن يتحفظ بها عن متابعة إبليس بالضعف والوهن عن تحمّل ما أمر الله به»⁽³⁾. ولعلّ هذا الابتعاد عن القول المذهبي أو هذا السكوت عنه يتدعم حينما يسترسل البحراني في استعادة الخطاب الوعظي السنّي الذي رأيناه عند الثعلبي، فينقل ما جاء عنه اتعاضاً من حادثة السقوط من الجنة⁽⁴⁾.

بيّن أن البحراني في (شرح نهج البلاغة) يقترب من القول السنّي سواء عبر السكوت عن بعض مميّزات القول الشيعي، أم عبر استعادة القول السنّي ذاته دون تلبّيس. وتقوى عندنا هذه النتيجة عندما نلاحظ الاختلاف العميق في تحديده للعصمة بين شرح النهج وبين كتب الكلام. ففي الشرح الكبير يحدّد

(1) البحراني، ابن ميثم، شرح نهج البلاغة، ج 1، ص 176، وص 178.

(2) البحراني، ابن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، تج. السيّد أحمد الحسيني، مطبعة الصدر، ط 2، 1406هـ، ص 125 وما بعدها. النجاة في القيامة في تحقيق أمر الإمامة، مؤسّسة الهادي، قم، ط 1، 1417هـ، ص 55 وما بعدها.

(3) البحراني، ابن ميثم، شرح نهج البلاغة، ج 1، ص 179.

(4) البحراني، ابن ميثم، شرح نهج البلاغة، ج 1، ص 179. الثعلبي، عرائس المجالس، (م.س)، ص 28. ابن كثير، التفسير، ج 1، ص 238. الفخر الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، ج 3، ص 427.

العصمة بما هي ملكة تكتسب اكتساباً؛ إذ يقول: «أهل العصمة هم الذين أعانهم الله سبحانه على قهر نفوسهم الأمارّة بالسوء حتّى صارت أسيرة في أيدي نفوسهم العاقلة، فحصلوا من ذلك على ملكة ترك الذنوب والانزجار عن ولوج أبواب المحارم، وأولئك هم الذين اصطنع الله إليهم السلامة من الانحراف عن سبيله، والوقوع في مهاوي الهلاك»⁽¹⁾. أمّا في كتب الكلام فيخلص إلى أنّ العصمة توجب الأفضليّة، والأفضليّة توجب التعيين⁽²⁾، ولا تعيين إلا من معصوم سابق حتى نصل إلى النبي الذي يُوحى إليه، والنبوة اصطفاء وليست اكتساباً. هل في الأمر تناقض يشقّ خطاب البحراني؟ هل في الأمر تقيّة أو بعض تقيّة تجعله يهتمّ بمن يُكتبُ إليه الكتاب؟ نرجى محاولة الإجابة عن السؤالين إلى ما بعد النظر في المعنى التاريخي لورود «الطريق الثاني» في تأويل خطبة (نهج البلاغة).

- في قول أهل طريق التأويل:

لا يقدّم البحراني التأويل الثاني على أنّه التأويل الصحيح أو التأويل الذي يُردُّ به التأويل الأوّل، وإنّما يعدّه تأويلاً من بين آخر، وإن كان ميله إليه غير خافٍ. وتكمن قيمة هذا التأويل في الخطاب الشيعي عموماً، وخطاب (شرح نهج البلاغة) خصوصاً، في أنّه يفتح الباب على باطن قول الإمام، وهو ما يعطي من يُنسب إليه أبعاداً «تليق» بمقامه لا داخل المذهب فحسب؛ بل داخل الثقافة الإسلاميّة عموماً⁽³⁾، وهي منزلة تتنازعها مذاهب كثيرة

(1) البحراني، ابن ميثم، شرح نهج البلاغة، ج3، ص176.

(2) البحراني، ابن ميثم، النجاة في القيامة في تحقيق أمر الإمامة، ص71، وص 141.

(3) انظر في منزلة علي بن أبي طالب في الثقافة الإسلامية الشيعيّة منها والعالمية:

الصلابي، علي محمد محمد، أسمى المطالب في سيرة أمير المؤمنين علي بن أبي

طالب رضي الله عنه (شخصيته وعصره-دراسة شاملة)، مكتبة الصحابة، الشارقة،

الإمارات، 1425هـ/2004م، ج2، ص1051 وما بعدها. أبو معاش علي،

الأربعين في حب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام)، دار الاعتصام، 1428هـ =

أهمّها الإسماعيليّة والمتصوّفة. ويمثّل البحراني بهذا التأويل مرحلة التلاقي بين التشيع الإمامي والتصوّف من ناحية، وبين التشيع الإسماعيلي من ناحية أخرى، وذلك بعد مرحلة تعاطف مع الفاطميين ظهرت في شعر الشريف الرضي جامع خطب الإمام⁽¹⁾. ولم يكن هذا التلاقي ليفسد القول الإمامي في حكاية آدم فيخرجه تماماً عمّا تميّز به قبله، فهو ليس خروجاً من قول إلى آخر؛ بل هو انتباه إلى إمكان إخراج القول في الخطبة من معناه الظاهر إلى معانٍ أخرى باطنة يستفيد فيها صاحب التأويل من أقوال سابقة عليه يدفعه إلى ذلك مقام خطابه، وإطاره التاريخي، وتكوينه العلمي.

* مقام الخطاب:

وليس مقام الخطاب بخارج عن متقبّل شرح النهج سواء كان من طلب كتابته، وهو عطاء الملك (عطا ملك) علاء الدين بن بهاء الدين وزير هولاكو خان (623-681هـ/1225-1282م)، أم من تلقّى الشرح بالمديح والإطراء

= ش. الشيباني، الصلة بين التصوّف والتشيع: العناصر الشيعيّة في التصوّف، ج 1، ص 60، وص 80 وما بعدها.

Vaglieri L., Veccia, «'Alī B. 'Abī Tālib» E.I², Vol. 1, p. 385 et suite. Madelung W., «Shīa», E.I², Vol. 9, p. 420.

(1) ممّا يُنسب إلى الشريف الرضي قوله [من الخفيف]:

ما مُقامي على الهوانِ وعندي مِقْوَلٌ صارمٌ وأنفٌ حَمِيئٌ
أَلْبَسُ الدُّلَّ في ديارِ الأعادي وَبِمَصْرَ الحَلِيفَةُ العَلَوِيُّ
مَنْ أبوه أبي ومولاهُ مولا يَ إِذا ضامني البَعِيدُ القَصِيُّ
لَفَّ عِرْقِي بِعِرْقِهِ سَيِّدا النّا سِ جَمِيعاً مُحَمَّداً وَعَلِيُّ

الشريف الرضي، الديوان، طبع باعتناء أحمد عباس الأزهرى، المطبعة الأدبية، بيروت، 1307هـ/1898، ص 972. وقد عدّ ابن خلدون هذه الأبيات حجةً على صحة نسبهم، ومن ثمّ على موقف الشريف الحقيقي من الإسماعيليين في مصر. انظر: ابن خلدون، التاريخ، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، ج 4، ص 31. انظر أيضاً: الجلالى، محمد حسين الحسينى، دراسة حول نهج البلاغة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، ط 1، 1421هـ/2001م، ص 24.

شأن الخواجه نصير الدين الطوسي الفيلسوف الفلكي (597-672هـ/1201-1274م). فقد كان عطا ملك⁽¹⁾ مهتماً بالإسماعيلية، وخصوصاً بعد غزو هولاء لإيران وبغداد بقصد القضاء على الإسماعيلية والخلافة العباسية سنة (654هـ)؛ إذ سعى إلى إنقاذ مكتبة قلعة ألموت التي كانت عاصمة الدولة الإسماعيلية في إيران من الإحراق والدمار، واستخرج منها كتاباً من أهم كتبهم وهو (سرگذشت سيدنا)؛ أي سيرة سيدنا، وقد نقل ملخصاً لهذه الرسالة في الجزء الثالث من كتابه (تاريخ جهانكشاي)⁽²⁾. أما نصير الدين الطوسي فقد كان عالماً كبيراً في علوم الحكمة والعرفان⁽³⁾، وأستاذاً لميثم البحراني ما وقر له إمكان البحث عن صلة بين ما جاء في قول الإمام علي وما جاء في نصوص الإسماعيلية.

* الإطار التاريخي:

ولم يكن البحث عن الجمع بين قولين لا يلتقيان هما القول السنّي

(1) عن شخصية عطا ملك الجويني، انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تح. عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط1، 1407هـ/1987م، ج 51، ص 81 وما بعدها. جمال الدين، محمد السعيد، علاء الدين عطا ملك الجويني بعد انقضاء الخلافة العباسية في بغداد، القاهرة، ط1، 1402هـ/1982م.

(2) جمال الدين، علاء الدين عطا ملك الجويني، المرجع نفسه، ص 8. انظر أيضاً: جمال الدين، محمد السعيد، دولة الإسماعيلية في إيران: بحث في تطوّر الدعوة الإسماعيلية إلى قيام الدولة، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ط1، 1419هـ/1999م، ص 115 وما بعدها. البحراني، ابن ميثم، شرح نهج البلاغة (مقدمة المحقق)، ج 1، ص 5.

(3) انظر في الصلة بين الفلسفة الإسماعيلية وعلوم العرفان على سبيل المثال: الجابري، محمّد عابد، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، كانون الثاني/يناير، طبعة خاصة بالمغرب، 1986م، ص 257 وما بعدها، وص 340 وما بعدها.

والقول الإسماعيلي راجعاً إلى العمل على إرضاء عطا ملك، والطوسي، أو وليّ نعمة المال ووليّ نعمة العلم، فحسب؛ بل وقرّ له الإطار التاريخي الفكري أيضاً الأرضية المناسبة لذلك. ونرى هذه الأرضية في ضعف التعصّب المذهبي الشيعي، وقوّة ردّ الفعل السنيّة على الشيعة عموماً وعلى الإسماعيلية خصوصاً، ممثلةً في نصير الدين الطوسي⁽¹⁾؛ وذلك بسبب هجوم المغول على الخلافة العباسيّة. والحقّ أن التهديد لم يكن خاصّاً بأهل السنة أو المناصرين للخلافة العباسية أو المماليك في مصر والشام فحسب؛ بل اشتمل التهديد أيضاً على من رضي عنهم سلاطين المغول مثل آل الجويني، وهو أمر نراه في الصراع الذي كان قائماً بين جناحين من العائلة الحاكمة المغولية الجناح الذي يمثّله تكودار بن هولوكو، الذي أسلم وتسمّى باسم أحمد، وأرغون بن أبا قا خان الذي بقي على وثنيتّه. وقد وقف آل الجويني إلى جانب تكودار في هذا الصراع؛ «ولم يطل الأمر أكثر من ثلاث سنين حيث استطاع أرغون التغلّب على عمه الأمير أحمد تكودار وقتله وتولى الملك بعده»⁽²⁾. لقد كان سكوت ميثم البحراني عن ما يثير الاختلاف مظهرّاً من مظاهر إبراز الانتماء الإسلامي ومقاومة الفرقة بين المسلمين، أو لعلّه مظهر من مظاهر «الجلوس على الربوة»، وعدم الانخراط في صراع قد لا تحمد عقباه.

* التكوين العلمي:

والحقيقة أنّ الانخراط في عرض القول الظاهر والقول الباطن، والعمل على التقريب بينهما، على الرغم ممّا يدوان عليه من التباعد، يعود بشكل

(1) انظر بعض معالم صورة نصير الدين الطوسي عند أهل السنّة: ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، ج3، ص507، ج14، ص166، ج28، ص636، وج35، ص105. ابن كثير، التاريخ، ج13، ص234. الصلابي، علي محمد محمد، المغول [التتار] بين الانتشار والانكسار، دار الأندلس الجديدة، مصر، 1430هـ/ 2009م، ص193، وص247.

(2) انظر: الأمين، محسن، أعيان الشيعة، ج8، ص402.

أساسي إلى تكوين الرجل الذي جمع بين علوم الظاهر وعلوم الباطن من ناحية، وإلى عدم تحرّجه في العودة إلى غير أهل مذهبه في مجال علم الباطن من ناحية أخرى. ويبدو تكوينه الجامع بين نوعي العلوم في الألقاب التي أُسندت إليه⁽¹⁾ وفي موضوعات كتبه أو الرؤية التي تبدو جلية من خلال عناوينها⁽²⁾؛ ويبدو أيضاً في تتلمذه على يد نصير الدين الطوسي في الحكمة، وتلمذ الطوسي على يده في الفقه. وقد أدّى هذا الجمع إلى عدم حرج ميثم البحراني في أن يجعل من بعض أقطاب السنّة مرجعاً له شأن رجوعه إلى حجة الإسلام الغزالي⁽³⁾.

يبدو أن ابن ميثم البحراني، إذاً، قد فتح الباب أمام القول الإسماعيلي ليدخل في القول الإمامي تحت تأثير من أستاذه الطوسي خصوصاً، غير أنّ فتح الباب هذا ليس انقلاباً على القول الإمامي الموروث، فلئن كنا نرى البحراني يسائر القول الإسماعيلي، الذي سنرى ملامحه العامّة بعد قليل، حينما يتعلّق الأمر بميثم الجنّة التي أطردها منها آدم حين يعدها جنّة العلم والعبادة، فإنّنا نراه يبتعد عن القول الإسماعيلي في مواطن كثيرة أهمّها

(1) انظر: البروجردي، السيّد علي (1383هـ/1963م)، طرائف المقال، تج. السيّد مهدي الرجائي، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامة، قم المقدسة، ط1، 1410هـ، ج2، ص449. البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، تج. السيّد أحمد الحسيني باهتمام السيّد محمود المرعشي، مطبعة الصدر، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ط2، 1406، ص9. البحراني، شرح مئة كلمة لأمر المؤمنين، تصحيح وت. مير جلال الدين الحسيني الأرموي المحدث، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، (د.ت)، ص8.

(2) انظر قائمة في كتبه في: البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، ص12.

(3) فقد عاد إليه في إطار بيان معنى التوبة وشروطها (شرح نهج البلاغة، ج1، ص177)؛ وفي إطار بيان شروط تلاوة القرآن حتى لا يلعن القرآن تاليه (شرح نهج البلاغة، ج1، ص209)؛ وفي إطار بيان معنى مراقبة الله في الأفعال (شرح نهج البلاغة، ج2، ص209)؛ وباعتباره أحد أقطاب أهل الباطن (شرح نهج البلاغة، ج2، ص319).

رؤيتهم الكوسمولوجية وعلاقتها بالمبدأ والمعاد، ويتدعم هذا الابتعاد عندما يلغي البحراني تأويل أهل الطريق الثانية في مختصره عن الشرح (اختيار مصباح السالكين)⁽¹⁾.

لقد سعت الحكاية الشيعية في المرحلة الثانية إلى الاكتمال، فجاء سعيها ذاك على نوعين أو بطريقتين: الأولى بتقديم الصياغة النهائية أو الرواية النهائية لبعض الميائيم، مثل طينة آدم، وحكاية قابيل وهابيل، وبالسكوت عن بعض الميائيم الأخرى أو إعادة صياغتها صياغة لا تقدّمها بقدر ما تنسينا إيّاها، مثل الخطيئة والوسوسة من ناحية، وقد كانت هذه وجهة الراوندي، أو بمحاولة التوفيق، بالتحويل وإعادة الصياغة أيضاً، بين المذهبين الشيعيين الإمامي والإسماعيلي، وبينهما وبين المذهب السني من ناحية أخرى. وسنرى هذا المنحى التوفيق في المرحلة الثالثة بشكل أوضح وأقوى.

1-3- الأسطورة بين المحدثين وأهل العرفان:

ورثت المرحلة الثالثة لتطور حكاية آدم الشيعية كلّ ما سبقها من ميائيم سواء كانت سنية أم إمامية. ولم يقدّم استيعاب هذه المرحلة لما سبقها على نزعة التجميع التي تميّزت بها الثقافة العربية الإسلامية في هذه الفترة فحسب؛ بل قام أيضاً على نزعة التوفيق بين القول السني والقول الإمامي والقول «العرفاني» في أفق خدمة المذهب الإمامي دون غيره؛ بل لعلّ السعي إلى التوفيق كان وراء بعض الإضافات التي تميّزت بها هذه الفترة. وتتجلّى هذه الإضافات في أهمّ ميائيم حكاية آدم وهي خلقه وخطيئته ونسله على الأرض.

أ- خلق آدم:

تردّد في هذه المرحلة النصوص نفسها، التي وردت في المرحلتين السابقتين عن خلق آدم، فنجد ما رأيناه عند الصدوق، والقمي، والقطب

(1) البحراني، ابن ميثم، اختيار مصباح السالكين، ص 71 وما بعدها.

الراوندي⁽¹⁾، وميثم البحراني⁽²⁾، وتغيب هذه الميائمه أحياناً عند بعض الشيعة

(1) أهم النصوص، التي وردت عند الصدوق، وتواترت عند أعلام المرحلة الثالثة، نص (علل الشرائع) الذي يروي ما كان قبل آدم من خلق السموات والأرض والجن والجن والنسب... والذي ينتهي ببيان مصدر الخبر وهو (كتاب علي عليه السلام)، ونراه عند حيدر الأملي في تفسيره، والمجلسي الأول في شرحه لمن لا يحضره الفقيه للصدوق، والطريحي في مجمع البحرين، والفيض الكاشاني في التفسير الصافي، وهاشم البحراني في تفسيره، والشيخ الحويزي في (نور الثقلين)، والقمي المشهدي في (كنز الدقائق). انظر على التوالي: الأملي، حيدر بن علي بن حيدر بن علي العلوي الحسيني المازندراني (ت 782هـ/1380م؟)، تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم، تح. محسن الموسوي التبريزي، مطبعة الأسوة، ط3، 1428هـ/2006م، ج2، ص139. المجلسي (الأول)، الشيخ محمد تقي بن مقصود علي (1003-1070هـ/1595-1660م)، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، علّق عليه وأشرف على طبعه السيد حسين الموسوي الكرمانى والشيخ علي بنه الاشتهاردى، المطبعة العلميّة، قم، ربيع الأول 1399هـ شباط/فبراير 1979م، ج13، ص24. الطريحي، الشيخ فخر الدين (1085هـ/1674م)، مجمع البحرين، مطبعة چاپخانه طراوت، طهران، ط2، 1362هـ ش، ج5، ص51. الفيض الكاشاني (أو الكاشي)، محسن بن مرتضى بن فيض الله محمود (1008-1090هـ/1600-1680م)، التفسير الصافي، صحّحه وقدم له وعلّق عليه العلامة الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الهادي، قم المقدسة، ط2، رمضان 1416هـ-ق-1374هـ ش، كانون الثاني/يناير 1996م، ج1، ص107. البحراني، هاشم بن سليمان بن إسماعيل بن عبد الجواد الحسيني (1107هـ/1696م)، البرهان في تفسير القرآن، حققه وعلّق عليه لجنة من العلماء والمحققين المتخصصين، ط2، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، 1427هـ/2006م، ج1، ص171. الحويزي، الشيخ عبد علي بن جمعة العروسي (ت 1112هـ/1700م)، تفسير نور الثقلين، تصحيح وتع. السيد هاشم الرسولي المحلاتي، مؤسسة إسماعيليان، قم، ط4، 1412هـ-ق-1370هـ ش/1991م، ج1، ص51. المشهدي، الشيخ محمد بن محمد رضا القمي (1125هـ/1712م)، تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب، تح. حسين درگاهي، مؤسسة الطبع والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ط1، 1407هـ-ق-1366هـ ش/1986م، ج1، ص330.

(2) نغني بما جاء عن ميثم البحراني تأويله للخطبة الأولى، التي وردت في نهج البلاغة، =

مثل: الملا فتح الله الكاشاني، وصدر الدين الشيرازي، ونعمة الله الجزائري، في مقابل حضور مياثم أخرى موزعة في المدونة السنية. ولقد رأينا أن أهم المياثم في خلق آدم، سواء عند السنة أم الشيعة، هي ميثم طينة آدم، وميثم خلق حواء، وميثم تعلّمه الأسماء. وسنعتني هنا بهذه المياثم الثلاثة بحثاً عن خصوصية المرحلة الثالثة الشيعية.

- طينة آدم:

احتلت طينة آدم عند السنة، وفي المرحلتين السابقتين من الحكاية الشيعية، محلّ المفعول به، فهي المحمولة والمعجونة، وهي التي يضربها إبليس فتصلصل... وعلى الرغم من أنّ نوعها ولونها يعطيها بعض القدرة على تحديد مصير من ستكونه، فإنّه مصير المفعول به لا الفاعل المختار، والفواعل في ميثم طينة آدم متعدّدون، ولكنهم لا يخرجون عن الفضاء المقدّس أو الغيبي؛ إذ هم الملائكة أو الأنوار أو يد الله... غير أنّ المرحلة الثالثة تقف على الضفة الأخرى من مسألة الفواعل في تشكيل جسد آدم؛ إذ تقدّم الحكاية الشيعية في هذه المرحلة العناصر الطبيعية باعتبارها فاعلة في «صناعة» الكائن الجديد؛ ذلك أن الملاحظ أنّ خبر عجز الملائكة عن جمع طينة آدم بسبب اعتراض الأرض⁽¹⁾ يعوّض بخبر آخر يغيب الملائكة، فقد جاء في (روضة المتقين): «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنّ الله تعالى لما أراد أن يخلق آدم عليه السلام أرسل الماء على الطين، ثمّ قبض قبضة فعركها، ثمّ فرقها فرقتين بيده... فأعادهم طيناً، وخلق منها آدم عليه السلام»⁽²⁾. وممّا يدعّم أنّ غياب

= وقد أعاد حيدر الأملي نقل هذا التأويل في تفسيره. انظر: الأملي، (م.س)، ج 2، ص 260 وما بعدها.

(1) الجزائري، النور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين، ص 33. العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج 11، ص 113.

(2) جاء هذا الحديث بعبارة «أرسل الماء على الطين» في: الكليني، الكافي، ج 2، ص 7، غير أننا لا نراه في أبواب خلق آدم عند غيره لا في المرحلة الأولى ولا في المرحلة الثانية، في حين أن أغلب أعلام المرحلة الثالثة يستعيدونه. انظر: الفيض =

الملائكة في جمع الطينة يعود إلى حرج كلامي بين القول بعصمتهم وقدرتهم والإخبار عن عصيانهم وعجزهم، ما تواتر من أخبار في هذه المرحلة عن تشكّل جسد آدم بالمحافظة على فاعلية العناصر الطبيعية، ولكن من خلال الملائكة الموكلة بها؛ إذ يقول الفيض الكاشاني: «ثم أمر ملائكة الجهات الشمال والجنوب والصبا والدبور أن يجولوا على هذه السلالة من الطين فأبرؤوها وأنشؤوها، ثم جزؤوها وفصلوها وأجروا فيها الطبائع الأربع المرتين والدم والبلغم، فجالت الملائكة عليها وأجروا فيها الطبائع الأربع، فالدم من ناحية الصبا، والبلغم من ناحية الشمال، والمرة الصفراء من ناحية الجنوب، والمرة السوداء من ناحية الدبور، فاستقلت النسمة وكمل البدن، فلزمه من جهة الريح حب النساء وطول الأمل والحرص، ومن جهة البلغم حب الطعام والشراب والبر والحلم والرفق، ومن جهة المرة الغضب والسفه والشيطنة والتجبر والتمرد والعجلة، ومن جهة الدم حب الفساد واللذات وركوب المحارم والشهوات»⁽¹⁾. بيّن أنّنا ننتقل مع خبر الفيض الكاشاني من فواعل سماويين هم «رؤساء الملائكة» أو خواصّهم⁽²⁾ إلى فواعل أرضيين هم

= الكاشاني، الوافي ج 4، ص 40. الحلي، في مختصر بصائر الدرجات، ص 151. المازندراني، شرح أصول الكافي، ج 8، ص 19. العلامة المجلسي، مرآة العقول، ج 7، ص 21. البحراني، هاشم، البرهان، ج 4، ص 885. الحويزي، ج 4، ص 616. المشهدي، ج 12، ص 104.

(1) الفيض الكاشاني، الصافي، ج 1، ص 109. المجلسي الأوّل، روضة المتقين، ج 13، ص 27. المجلسي، بحار الأنوار، ج 11، ص 105. البحراني هاشم، البرهان، ج 1، ص 173... ويعطي حيدر الأملي دوراً آخر للملائكة لا يخرج عن الوظيفة عينها التي نراها عند الفيض الكاشاني، ويؤكد العلاقة بين الطبائع الأربعة والعناصر الأربعة الأملي، حيدر، التفسير المحيط، ج 2، ص 47 وما بعدها.

(2) تتكرّر العبارة للدلالة على جبريل وميكائيل وإسرافيل، وهم الذين هبطوا لجمع طينة آدم في خبر المحاولات الثلاثة المعروف، انظر: البحراني، ابن ميثم، شرح نهج البلاغة، ج 1، ص 156. الأملي، حيدر، التفسير المحيط، ج 2، ص 222. الكاشاني فتح الله، زبدة التفاسير، ج 5، ص 128.

«ملائكة الجهات»، ومن تكوين يعتني بالطين وأحواله، من صلصال وحمأ مسنون...، إلى آخر يعتني بالطبائع التي تكوّن الجسد ذاته. إن الذي أبرأ آدم وشكله وحوّله إلى كائن حيّ في المراحل السابقة سنّية وشيعيّة هو عالم السماء، العالم المقدّس، أمّا في هذه المرحلة فتشكّله الأرض، العالم المدنّس.

- خلق حواء:

وقد أنتج هذا التحوّل في مَنْ اعتنى بآدم من السماء إلى الأرض تأويلاً مخصوصاً لخلق حواء نكاد لا نراه عند غير الفيض الكاشاني؛ إذ يقول:

«قال في الفقيه: وأما قول الله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ [النساء: 1]⁽¹⁾، والخبر الذي روي «أن حواء خلقت من ضلع آدم الأيسر» صحيح، ومعناه من الطينة التي فضلت من ضلعه الأيسر، فلذلك صارت أضلاع الرجال أنقص من أضلاع النساء بضلع. أقول: لعله أشير بالضلع الأيسر إلى الجهة التي تلي عالم الكون فإنها أضعف من الجهة التي تلي الحق، وأشير بنقصان أضلاع الرجال من الجهة اليسرى إلى أن جهة الكون في الرجال أنقص من جهة الحق، وبالعكس منهما في النساء، فإن الظاهر عنوان الباطن وسر الله لا يناله إلا أهل السر، وهذا تأويل الحديث وسره، وهو لا ينافي تفسيره، وظاهره بأن حواء خلقت مما فضل من طينة آدم لأجل نقصان ضلعه، وأما العامة فزعموا أنها خلقت من الضلع بعد تمام خلق الضلع وهو فاسد، فالتكذيب في كلام المعصوم ﷺ إنما رجع إلى ما فهموه من حمل الحديث على المعنى الفاسد بون أصل الحديث، فإن ما نكره في الفقيه من أنها خلقت من الطينة التي فضلت من ضلعه الأيسر مروي عن النبي صَلَّى الله عليه وآله وسلم،

(1) هاهنا كلام حذفناه لعدم وجوده في نص الفيض الكاشاني، وإنما أضافه المحقّق من كتاب الصدوق (من لا يحضره الفقيه). انظر: الفيض الكاشاني، الوافي، ج 21، ص 23.

رواه في العلل ومعناه ما ذكره طاب ثراه. وفي تفسير العياشي عنه
صلّى الله عليه وآله وسلّم: «إن الله تبارك وتعالى قبض قبضة من
طين فخلطها بيمينه، وكلتا يديه يمين، وخلق منها آدم وفضل فضلة
من الطين فخلق منها حواء». فلا تنافي بين الأخبار بحمد الله⁽¹⁾.

يبدو الفيض الكاشاني حريصاً على رفع التناقض بين الأخبار فيما بينها
من جهة وبين الأخبار وفهم العامة لها من جهة أخرى، وليس رفع التناقض
إلا بحثاً عن موطن قدم لتأويل مخصوص لم يكن من سبق الفيض الكاشاني
في حاجة إليه. ولا يعود الحرج أو الاضطراب أو «التنافي» بين الأخبار إلى
أنّ حواء خلقت من ضلع آدم في بعضها، وخلقت من فضلة طينة آدم في
بعضها الآخر، فمن ذكروا أنّها خلقت من فضلة طينته إنما يذكرون أنّ هذه
الفضلة كانت من الطين الخاص بضلع آدم، وإنما يعود الحرج إلى قلق
العلاقة بين ما تفصح عنه الأخبار وما يحركها من تأويل خلفي للعلاقة بين
آدم وحواء باعتبارها رمزاً للعلاقة الكونية، بين السماء والأرض وبين اليمين
والشمال من جهة، والعلاقة بين أطراف الاجتماع الإنساني من جهة أخرى؛
ذلك أنّ حواء في نص الفيض الكاشاني تنتمي إلى العالم الأرضي، في حين
ينتمي آدم إلى العالم السماوي؛ فآدم إنسان من حيث الروح، التي تنتمي إلى
عالم الحق، وليس من حيث الجسم. يقول الفيض الكاشاني: «وأراد
بالجوهر الذي خلق الله منه آدم روحه المقدسة التي هي أمرٌ من أمر الله عزّ
وجل، وكلمة من كلماته، ونور من أنواره، التي بها صار آدم مكرماً مستحقاً
لمسجودية الملائكة، وهي نور معنويّ عقلائي لا نسبة له إلى الأنوار الحسية
كنور الشمس والقمر فضلاً عن نور النار الذي يضمحل في النهار، وآدم في
الحقيقة عبارة عنه لا عن الجسد»⁽²⁾. في مقابل حواء التي تنتمي إلى عالم
الكون والفساد، عالم الأرض والشهوات، يقول الفيض الكاشاني:

(1) الفيض الكاشاني، الوافي، ج 21، ص 23.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 256. ولذلك يتمّ التقريب في هذه المرحلة بين آدم وعيسى =

«فما ورد أنها خُلقت من ضلعه الأيسر إشارة إلى أنَّ الجهة الجسمانية الحيوانية في النساء أقوى منها في الرجال، والجهة الروحانية الملكية بالعكس من ذلك، وذلك لأن اليمين مما يُكنى به عن عالم الملكوت الروحاني والشمال ممَّا يُكنى به عن عالم الملك الجسماني، فالطين عبارة عن مادة الجسم، واليمين عبارة عن مادة الروح، ولا ملك إلا بملكوت، وهذا هو المعني بقوله: وكلتا يديه يمين، فالضلع الأيسر المنقوص من آدم كناية عن بعض الشهوات التي تَنشأ من غلبة الجسمية التي هي من عالم الخلق، وهي فضلة طينة المستنبت من باطنه التي صارت من مادة لخلق حواء، فنبه في الحديث على أنه جهة الملكوت والأمر في الرجال أقوى من جهة الملك والخلق وبالعكس منهما في النساء فإنَّ الظاهر عنوان الباطن، وهذا هو السر في هذا النقص في أبدان الرجال بالإضافة إلى النساء، وأسرار الله لا ينالها إلا أهل السر، فالتكذيب في كلام المعصومين إنما يرجع إلى ما فهمه العامة من حمله على الظاهر دون أصل الحديث»⁽¹⁾.

- الأسماء:

ولا تتعلّق ضرورة كشف الأسرار بالعلاقة بين آدم وحواء وما تكشفه من العلاقة بين السماء والأرض فحسب؛ بل إنّ كشف الأسرار ضروري أيضاً

= لا على أساس الخلق من طينة كما عند بعض السنة والشيعة تفسيراً لقوله: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: 59] بل على أساس أنّ لكل واحد منهما روحاً مخصوصة. انظر في المدونة الشيعية التي تقرب بين آدم وعيسى على أساس الروح: المجلسي، بحار الأنوار، ج 4، ص 13. الجزائري، نور البراهين، ج 1، ص 426. الفيض الكاشاني، الصافي، ج 1، ص 524. البحراني، هاشم، البرهان، ج 3، ص 344-363. الحويزي، تفسير نور الثقلين، ج 3، ص 11.

(1) الفيض الكاشاني، الصافي، ج 1، ص 415. المشهدي، تفسير كنز الدقائق، ج 3، =

حينما يتعلّق الأمر بالأسماء التي تعلّمها آدم، وهو ما يعطي الفرصة لتناول مبحث الأسماء وعلاقتها بالصفات، وهو مبحث عرفاني أثير. يقول الفيض الكاشاني بعد عرضه خبراً عن جعفر الصادق وآخر عن السجّاد حول معنى الأسماء:

«والمراد بتعليم آدم الأسماء كلّها خلقه من أجزاء مختلفة وقوى متباينة حتى استعدّ لإدراك أنواع المدركات من المعقولات والمحسوسات والمتخيلات والموهومات وإلهامه معرفة نوات الأشياء وخواصها وأصول العلم وقوانين الصناعات وكيفية آلائها والتمييز بين أولياء الله وأعدائه، فتأتي له بمعرفة ذلك كله مظهريته لأسماء الله الحسنی كلّها وبلوغه مرتبة أحدية الجمع التي فاق بها سائر أنواع الموجودات ورجوعه إلى مقامه الأصلي الذي جاء منه وصار منتخباً لكتاب الله الكبير الذي هو العالم الأكبر، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: وفيك انطوى العالم الأكبر»⁽¹⁾.

وعلى الرغم من أنّ نصّ الكاشاني هذا يستفيد من الأخبار، ويعيد رسمها في كتابه، إلا أن التأويل الذي يقدّمه عليه تحديد صورة لآدم وحواء تُدفع إلى الابتعاد عمّا أفادته الأخبار في ظاهر قولها، ولذلك يحدثنا عن أسرار الأخبار وعن المعاني الخفية في أقوال الأئمة، ويقدم هذه الأسرار

= ص 309. وعن اليمين واليسار يقول حيدر الأملي: «وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبَضَتْهُ يَوْمَ الْفَيْتَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» [الزمر: 67]. لأنّه أضاف الأرض إلى اليد اليسرى، والسّموات إلى اليد اليمنى، وليس هناك غير هذين المظهرين شيء آخر؛ لأنّ السّموات عبارة عن جميع الروحانيات والمجرّدات والعقول والنفوس وما شاكل ذلك، والأرض عبارة عن جميع الجسمانيات والعنصريّات والمركبات المشار إليها وغير ذلك». الأملي، حيدر، تفسير المحيط الأعظم، ج 1، ص 421. ويقول أهل التأويل الباطني في هذا: «ومثل الجانب الأيمن مثل العلم الباطن، ومثل الجانب الأيسر العلم الظاهر». القاضي النعمان، أساس التأويل، ص 59.

(1) الفيض الكاشاني، الصافي، ج 1، ص 112.

على أنها حقيقة الأقوال الموروثة، تلك التي يراها من لم يتشرب علومهم تناقضاً واختلافاً.

ب- الخطيئة:

تحتوي مرحلة الخطيئة من حكاية آدم على ميثمين رئيسين هما الوقوع في الذنب والحصول على التوبة.

- في ذنب آدم وحواء:

رأينا أنّ المدوّنة الشيعية في المرحلتين السابقتين تناولت مسألة الخطيئة بطريقتين متقابلتين؛ فالمرحلة الأولى أفصحت عن خطيئة آدم وحددتها بالشجرة أو علم محمد وآله... والمرحلة الثانية، سواء عند القطب الراوندي أم عند ميثم البحراني، سكنت عن هذا الذنب أو تأولته بسرعة بما يفيد تنزيه آدم عن الكبائر. وتسير المرحلة الثالثة في الخطّ عينه الذي سارت فيه المرحلتان السابقتان، وهو تنزيه آدم، وبيان عصمته، دون أن يكون هذا البيان حاضراً في كلّ تصريح بالذنب، وهو ما قد يعني خفوت حدة الجدل أو الردّ المذهبي عند من يورد الحكاية.

ولهاشم البحراني رواية للخطيئة لا تتميّز بخصوصيّة ما تضيفه؛ بل بنوعيّة تعامله مع ما ورثه. ويعدّد البحراني شجرة الخطيئة شجرة علم محمد وآله، ويرى أنّ الأكل منها على ضربين أكلٌ حسّي هو الذي سيقع فيه آدم وأكل باطني «من تناول منها بإذن الله ألهم علم الأولين والآخرين من غير تعلم، ومن تناول منها بغير إذن خاب من مراده وعصى ربه»، وهي الشجرة التي كان يأكل منها «النبي وعلي وفاطمة والحسن والحسين بعد إطعامهم اليتيم والمسكين والأسير، حتى لم يحسوا بعد بجوع ولا عطش ولا تعب ولا نصب»⁽¹⁾. ثمّ يكشف البحراني بقيّة حكاية الخطيئة فيقول:

(1) هذا تأويل سردي للآيتين: ﴿وَيُطْعَمُونَ اَلطَّعَامَ عَلَىٰ حَيْثُ وَنَحْنُ بِمَكَانٍ قَرِيبٍ﴾ [البقرة: 261] و﴿وَإِنَّمَا تَطْعَمُهُمْ﴾ [البقرة: 261] و﴿لَوْ يَدْرِي اَللّٰهُ لَا تَرِبُ مِنْكُمْ جَزَاءٌ وَلَا شُكْرًا﴾ [الإنسان: 8-9]. ولئن ربط هاشم البحراني بين =

«قال الله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا﴾ [البقرة: 36] عن الجنة، بوسوسته وخديعته وإيهامه وغروره، بأن بدأ بآدم... وكان إبليس بين لحيي الحية أدخلته الجنة، وكان آدم يظن أن الحية هي التي تخاطبه، ولم يعلم أن إبليس قد اختفي بين لحييها. فرد آدم على الحية: أيتها الحية، هذا من غرور إبليس لعنه الله، كيف يخوننا ربنا؟ أم كيف تعظمين الله بالقسم به وأنت تنسبينه إلى الخيانة وسوء النظر وهو أكرم الأكرمين، أم كيف أروم التوصل إلى ما منعني منه ربي ﷻ، وأتعاظه بغير حكمه؟! فلما يئس إبليس من قبول أمره منه، عاد ثانية بين لحيي الحية فخاطب حواء من حيث يوهما أن الحية هي التي تخاطبها... فرامت [حواء] الشجرة فأرادت الملائكة أن تدفعها عنها بحرابها، فأوحى الله تعالى إليها: إنما تدفعون بحرابكم من لا عقل له يزجره، فأما من جعلته متمكناً مختاراً، فكلوه إلى عقله الذي جعلته حجة عليه، فإن أطاع استحق ثوابي، وإن عصى وخالف أمري استحق عقابي وجزائي، فتركوها ولم يتعرضوا لها، بعد ما هموا بمنعها بحرابهم، فظننت أن الله تعالى نهاهم عن منعها لأنه قد أحلها بعد ما حرّمها»⁽¹⁾.

يبدو نصّ هاشم البحراني منتبهاً إلى ضرورة استعادة ما جاء قبله سواء من السنة أم من الشيعة من حيث الأخبار ومن المعتزلة من حيث التصوّر

= سبب نزول هذه الآية وسبب خطيئة آدم فإنّ من بين مفسرين آخرين من لم يصل بينهما من بينهم البحراني نفسه عند تفسير سورة الإنسان: البحراني، هاشم، البرهان في تفسير القرآن، ج 5، ص 546 وما بعدها. غاية المرام، ج 4، ص 98. انظر أيضاً: الكاشاني، الملا فتح الله، زبدة التفاسير، ج 7، ص 280. الفيض الكاشاني، التفسير الأصفي، ج 2، ص 1384. التفسير الصافي، ج 5، ص 260. الحويزي، تفسير نور الثقلين، ج 5، ص 479. المشهدي، تفسير كنز الدقائق، ج 14، ص 58.

(1) البحراني، هاشم، البرهان في تفسير القرآن، ج 1، ص 178. الفيض الكاشاني، الوافي، ج 2، ص 290. العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج 11، ص 189. الجزائري، النور المبين، ص 45.

الخاصّ بنسبة الأفعال إلى الإنسان، فهو حريص على عرض الميائم القديمة التي عرضتها المرحلة الأولى والثانية. غير أنّه يقدّمها بطريقة مخالفة في تركيبها وجمعها عن الطريقة التي تمّ بها ذلك في المرحلتين السابقتين. ومن هنا، تكمن أهمية عمل هاشم البحراني في هذا التركيب والجمع، وليس في صياغة ميائم جديدة كما كان شأن المرحلة الثانية.

ولهاشم البحراني تنوعان آخران للحكاية: أوّلهما: يتجاوز كون الخطيئة في الحسد ويعدّها في رفض ولاية محمد وآله ومعارضتهم فيها⁽¹⁾، ولهذه الإضافة بعدّ تاريخيّ سياسيّ بيّن؛ وثانيهما: لن يخرج عمّا وصله من المرحلتين السابقتين، ولكنّه يكشف عن رؤية أدقّ لموضوع ذنب آدم. وتأتي هذه الرواية الأخيرة ضمن تفسيره آية عرض الأمانة، وهي ولاية آل البيت التي من أقرّب بها ولم يدّعها لنفسه جُوزي، وعوقب من لم يقرّب بها وادّعاها لنفسه، وكانت خطيئة آدم أنّه حسد آل البيت وتمنّى منزلتهم فحُذِل حتى أكل من الشجرة⁽²⁾. يجمع قول البحراني بين مجالين للذنب هما الشجرة والولاية، وليست الشجرة إلا

(1) البحراني، هاشم، البرهان في تفسير القرآن، ج 1، ص 194؛

(2) البحراني، هاشم، البرهان في تفسير القرآن، ج 1، ص 184، وانظر أيضاً: ج 1، ص 165، ج 4، ص 499. البحراني، هاشم، غاية المرام، ج 4، ص 187. الحويزي، تفسير نور الثقلين، ج 4، ص 310. المشهدي، كنز الدقائق، ج 10، ص 451. الجزائري، النور المبين، ص 41. ومن المواطن التي ترد فيها الحكاية دون مناقشة عصمة آدم أو تأكيدها أو الإشارة إليها خبرُ مساءلة الخضر لجعفر بن محمد، وهي مساءلة تناظر حديث «هذا جبريل جاء يعلمكم دينكم». انظر: البحراني، هاشم، مدينة المعاجز، تح. لجنة التحقيق برئاسة الشيخ عباد الله الطهراني الميانجي، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم-إيران، ط 1، 1415هـ/ 1994م، ج 5، ص 189. الفيض الكاشاني، الصافي، ج 1، ص 110... وتعليل الوضوء ومراحله أو الغسل وأركانه أو صوم الأيام البيض... انظر كتب الفقه الشيعيّة في أبواب الوضوء والطهارة. انظر أيضاً: الفيض الكاشاني، الوافي، ج 6، ص 368، وص 537، وج 11، ص 580. وممّن اعتنى ببيان عصمة آدم واهتمّ لذلك الفيض الكاشاني، انظر: الفيض الكاشاني، الوافي، ج 1، ص 521. المازندراني، شرح أصول الكافي، ج 4، ص 271.

الجانب التشريعي للخطيئة في مجال الحقيقة، وبعبارة أخرى ليست الشجرة إلا حركة الأركان التي تكشف عما يجيش في الجنان، إنّ الأكل من الشجرة تعبير رمزي أو نتيجة «عملية» لما تمّ في الباطن من اضطراب العلاقة بين آدم وحواء من جهة، وأنوار الأئمة من جهة ثانية في السماء. فللخطيئة مظهران مظهر «مدّس» يتعلّق بالأكل، ومظهر «قدسيّ» يتعلّق بالتناول نحو أنوار الولاية.

ويتدعّم هذا التأويل، الذي يقابل بين عالم النور وعالم الكثافة، من خلال التأويل الذي يقدّمه الفيض الكاشاني في أفق رفع التعارض بين الروايات الموروثة. يقول الفيض الكاشاني: «كما أن لبدن الإنسان غذاء من الحبوب والفواكه كذلك لروحه غذاء من العلوم والمعارف، وكما أنّ لغذاء بدنه أشجاراً تثمرها، فكذلك لروحه أشجار تثمرها، ولكلّ صنف منه ما يليق به من الغذاء فإنّ من الإنسان من يغلب فيه حكم البدن على حكم الروح، ومنه من هو بالعكس، ولهم في ذلك درجات يتفاضل بها بعضهم على بعض، ولأهل الدرجة العليا كلّ ما لأهل الدرجة السفلى وزيادة، ولكل فاكهة في العالم الجسماني مثال في العالم الروحاني مناسب لها. ولهذا فُسِّرَت الشجرة تارةً بشجرة الفواكه، وأخرى بشجرة العلوم. وكان شجرة علم محمد إشارة إلى المحبوبة الكاملة المثمرة لجميع الكمالات الإنسانية المقتضية للتوحيد المحمدي الذي هو الفناء في الله والبقاء بالله المشار إليه بقوله ﷺ:

«لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل»،
 فإن فيها من ثمار المعارف كلها، وشجرة الكافور إشارة إلى برد اليقين الموجب للطمأنينة الكاملة المستلزمة للخلق العظيم الذي كان لنبينا ودونه لأهل بيته فلا منافاة بين الروايات ولا بينها وبين ما قاله أهل التأويل إنّها شجرة الهوى والطبيعة؛ لأنّ قربها إنّما يكون بالهوى والشهوة والطبيعة، وهذا معنى ما ورد أنها شجرة الحسد فإن الحسد إنّما ينشأ منها»⁽¹⁾.

(1) الفيض الكاشاني، الصافي، ج 1، ص 117.

وبهذا التأويل نفهم لماذا كانت حواء في هذه المرحلة هي التي بدأت بالأكل، أو هي التي كانت السبب فيه، على الرغم من وعي آدم بأن الأكل من الشجرة من غرور إبليس، وذلك لأنّ حواء في أفق هذا التأويل من العالم الكثيف المظلم، في حين أنّ آدم من العالم النوراني الشفاف، وهو ما يتناسب مع التأويل الذي قدّمه الفيض الكاشاني لخلق حواء من ضلع آدم.

- في أسباب التوبة: أو قميص آدم:

في هذه المرحلة ميثم لم نره قبلها عند السنة ولا في نصوص الشيعة، وهو أنّ توبة آدم كانت بفضل قميص⁽¹⁾ مخصوص؛ إذ يقول الحويزي:

«... عن علي بن أبي طالب عليهم السلام قال: إنّ الله تبارك

وتعالى خلق نور محمد صلى الله عليه وآله قبل أن يخلق السموات

والأرض والعرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار إلى أن قال:

حتى أخرجه من صلب عبد الله بن عبد المطلب، فأكرمه بست كرامات:

ألبسه قميص الرضا، ورداه رداء الهيبة، وتوجه بتاج الهداية، وألبسه

سراويل المعرفة، وجعل تكته تكة المحبة يشد بها سراويله، وجعل

نعله نعل الخوف، وناوله عصا المنزلة، وكان أصل ذلك القميص من

سنة أشياء قامته من الياقوت وكمّاه من اللؤلؤ، ويخْرِيصُهُ⁽²⁾ من

(1) ينبغي التذكير أن الحديث عن قميص لآدم مرتبط بتفسير آية ﴿يَبْرُؤُا عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا...﴾ الذي كان يغطيها قبل الخطيئة، وهو اللباس النوراني السماوي المقدّس، ومرتب باللباس الذي ارتبط بالخطيئة والمشار إليه في الآية ﴿وَلَوْفَقًا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ زَرْقٍ لَبَنَّةٍ﴾ وهو اللباس المادّي المدّس المرتبط بالشجرة التي كانت موضوع الخطيئة. انظر في لباس آدم على سبيل التذكير الطبري، التفسير، ج 12، ص 355؛ السيوطي، الدر المنثور، ج 3، ص 431؛ الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار الفكر، بيروت-لبنان، ج 2، ص 196.

(2) يقول ابن منظور في مادة دخرص «الدَّخْرِصَةُ: الجماعةُ، والدَّخْرِصَةُ والدَّخْرِيصُ: عُثْقٌ يخرج من الأرض أو البحر. (الليث) الدَّخْرِيصُ من الثوب والأرض والدرع التَّيْرِيزُ، والتَّخْرِيصُ لغةٌ فيه (أبو عمرو) واحد الدَّخَارِيصِ دَخْرِصٌ ودَخْرِصَةٌ =

البلور الأصفر وإبطاه من الزبرجد وَجَرَبَانُهُ⁽¹⁾ من المرجان الأحمر وجيبه من نور الرب جل جلاله، فقبل الله ﷻ توبة آدم بذلك القميص، ورد خاتم سليمان به... ولم يكن ذلك القميص إلا قميص محمد⁽²⁾.

ولئن نسب الحويزي هذا القميص إلى محمد الرسول، فإنه في مواقع أخرى من المدونة الشيعية يلحقه بآدم على أنه مالكة وصاحبه الأصلي، وبأمر المؤمنين علي بن أبي طالب على أنه وصله إليه من بين ما وصله من ميراث النبوة مثل خاتم سليمان، وعصا موسى...⁽³⁾.

ويبدو أنّ لقميص آدم قدرة سحرية تتناسب مع العالم الذي انبثق منه، ومع الشخصوس الذين ارتبط بهم؛ إذ جاء في الرسالة الحادية عشرة الخاصة بالسحر والعزائم والعين من رسائل إخوان الصفا، الحديث عن عيسو بن إسحاق، الذي كان «إنساناً يعرف الصيد، إنسان البرية»⁽⁴⁾، وكان كلما اصطاد صيداً اعترضه ابن النمرود بن كنعان:

«فيقول: صارعني على أنني إن غلبتك أخذت صيدك. وكان على ابن النمرود قميص آدم خرج معه من الجنة، وكان فيه صور لكل

= والدَّخْرِصَةُ والدَّخْرِيصُ من القميص والدَّرْع: واحد الدَّخَارِيصِ، وهو ما يُوصَل به البدن لِيُوسَّعَهُ. قال أبو منصور: سمعت غير واحد من اللغويين يقول: الدَّخْرِيصُ معرَّب أصله فارسي، وهو عند العرب البَنِيْقَةُ واللَّبْنَةُ والسُّبْجَةُ والسَّعِيدَةُ ولعلَّ الملاحظة الأخيرة قريبة على أن الميثم من إضافات «التشييع الفارسي» الذي سنشير بعض ما يهمننا منه في فقرات لاحقة. انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 7، ص 35.

(1) جاء في لسان العرب: «وَجَرَبَانُ الدَّرْعُ والْقَمِيصُ: جَبِيْهُ، وقد يقال بالضم وهو بالفارسية كَرِيَّان وَجَرَبَانُ الْقَمِيصِ لِبَنَتِهِ فَارْسِي مَعْرَب، وفي حديث قُرَّةَ المَزْنِي: أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَأَدْخَلَتْ يَدِي فِي جُرْبَانِهِ. الْجُرْبَانُ بالضم: هو جَبِيْبُ الْقَمِيصِ، والألف والنون زائدتان» ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 261.

(2) الحويزي، تفسير نور الثقلين، ج 1، ص 68؛

(3) انظر في هذا الفيض الكاشاني، الوافي، ج 3، ص 566؛ المازندراني، شرح أصول الكافي، ج 5، ص 322؛ العلامة المجلسي، مرآة العقول، ج 3، ص 40.

(4) العهد القديم، سفر التكوين، 25: 27.

شيء خلقه الله من الوحش والطير ودواب البحر، وكان آدم إذا أراد صيداً من شيء من الوحش أو غيرها وضع يده على صورته في القميص، فيبقى ذلك الشيء حائراً واقفاً أعمى حتى يجيء فيأخذه. فكان كلما صارعه أخذ ابن النمرود عيسو بن إسحاق فضرب به الأرض وأخذ صيده. فلما طال ذلك على عيسو شكاً إلى أبيه إسحاق ما يلقي من ابن النمرود، فقال له إسحاق: صف لي القميص! فوصفه عيسو. فقال له إسحاق: هذا قميص آدم ولن تغلبه ما دام عليه، فإذا جاءك يطلب المصارعة فقل له: حتى تنزع القميص. فصارعه إذا فعل ذلك فإنك تغلبه، فإذا غلبته فخذ القميص وعد»⁽¹⁾.

(1) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، دار صادر، دار بيروت، بيروت-لبنان، 1376هـ/1975م، ج 4، ص 292. ويذكر إخوان الصفا أن هذه الحكاية موجودة في التوراة، ولكننا لم نجدها في مظانها، ولعلها مما كان مكتوباً على حواشي نص التوراة في القرن الثالث أو الرابع الهجري، فظن أنها من التوراة. ونجد في الأدب اليهودي الوسيط أن نمرود قد استطاع أن يسرق رداء آدم من حام الذي سرقه من أبيه نوح وهما في السفينة زمن الطوفان. انظر:

Maurice H., Harris, D.D., Hebraic Literature translations from the Talmud Midrashim and Kabbala whith special introduction, Washington, London, 1901, p.163.

وفي نصّ عبراني آخر نجد أن عيسو كان إذا خرج إلى الصيد يلبس الثياب التي وصلت إليه من آدم، ونجد فيه عين الوصف الذي يذكره إخوان الصفا؛ إذ تميّز هذه الثياب بأن الحيوان الذي يبصرها يقبل على لابسها ويستسلم له ولا يفرّ منه. ويذكر الأدب اليهودي الوسيط أن عيسو كان يتوقع أن نمرود (وليس ابن نمرود كما في رسائل إخوان الصفا) سيقتله حتى يحصل على تلك الثياب السحرية. ويذكر نص المدراس أن نمرود استطاع سرقة ثياب آدم من عيسو، وهو عكس ما جاء في نص إخوان الصفا. وتأتي هذه الحكاية العبرية لتفسّر تقاسم الأدوار بين شعبين هما الشعب الإسرائيلي وينحدر من يعقوب ويتميّز بأن قوّته تكمن في صوته، وهذا كناية عن العلم، والشعب الذي ينسب إلى عيسو وتكمن قوّته في يديه، وهذا كناية عن الحرب... راجع:

ويبدو أنّ تحويل قميص آدم من قميص سحري، كما في القرن الثالث أو الرابع الهجريين، إلى قميص هو علامة على ولاية الإمام، إخراج لـ «لباس آدم وحواء» من حيّز الحكاية التكوينية إلى حيّز الاحتجاج المذهبي أو الحكاية السياسية، وبعبارة أخرى من حيّز حكاية التكوين الوجودي إلى حيّز التكوين السياسي، من بداية الخلق إلى بداية الدولة، ولعلّ في هذا التناظر بين نوعي التكوين تناظراً آخر بين نوعين من الحجاج السياسي، فكراً، والصراع الدموي، واقعاً، بين من يريد أن يجد أصله في رمزية عثمان بن عفان، من خلال تعصّبه لأهل السنة، ونعني بهم الدولة العثمانية، ومن يدّعي أصالته في رمزية علي بن أبي طالب، ونعني بهم الدولة الصفوية، إنّه صراع الرموز والأسماء، يجد أرضيته في التصور الأسطوري للتاريخ.

لا تكمن إضافة الحويزي في تملك الإمام مظهراً من مظاهر «العجيب» في التاريخ المقدّس، وهو القميص الذي يستعيد صورة قميص يوسف، وبردة النبي محمد، وقميص عثمان... بل تكمن أساساً في إدراج هذا المظهر ضمن «المجلس المقدّس» الإمامي الذي يتكوّن من أصحاب الكساء. وإلحاق آدم بهم إلحاقاً يؤكّد تبعيته ودويّة درجته من ناحية، وأنّه صورة ظاهرة «مشوّهة» لجوهرهم النوراني من ناحية أخرى، وهو ما يدعّم حضور عالم العرفان الذي رأيناه بوضوح مع الفيض الكاشاني من قبل في هذه المرحلة.

ج- آدم في الأرض:

أهمّ ما اهتمّت به النصوص الشيعية عند سرد ما حصل في زمن آدم بعد هبوطه هو بناء البيت ومناسك الحج، وكيفية بدء الحياة في الأرض، وقتل قابيل أخاه هابيل.

Wynn, Westcott W. (translator), Medieval Hebrew, The Midrash, The Kabbalah, = col. The Sacred Books and Early Literature of The East, Vol. IV, New York, London, 1917, p. 65. Rapaport, Samuel (Rev), Tales and Maxims from the Midrash, New York, London, 1907, p. 83.

- البيت والحجّ:

تعمل نصوص الشيعة في هذه المرحلة على تجميع الأخبار التي سبقت في المرحلتين السابقتين دون أن يخلو ذلك من بعض الإضافات النادرة التي تعلّقت إحداها بكيفية بناء البيت وثانيها بمنسك الصفا والمروة.

تذكر نصوص المرحلة الأولى، وتعضدها في ذلك نصوص أهل السنة، أنّ جبريل أو آدم وحواء بإعانة الملائكة هما اللذان بنيا البيت، وذلك دون أن يُنزل الله خيمة، أو بعد أن أنزلها الله. غير أنّ المرحلة الثالثة تدخل عاملاً جديداً في بناء البيت هو ربّ البيت نفسه؛ إذ يقول هاشم البحراني:

«وأوحى إلى جبرئيل: أنا الله الرحمن الرحيم، وإنني قد رحمت آدم وحواء لما شكيا إلي، فاهبط عليهما بخيمة من خيام الجنة، وعزهما عني بفراق الجنة، واجمع بينهما في الخيمة... وانصب لهما الخيمة على التربة التي بين جبال مكة. قال: والترعة مكان البيت وقواعده التي رفعتها الملائكة قبل ذلك، فهبط جبرئيل على آدم بالخيمة على مكان أركان البيت وقواعده فنصبها، قال: وأنزل جبرئيل آدم من الصفا، وأنزل حواء من المروة، وجمع بينهما في الخيمة، قال: وكان عمود الخيمة قضيب ياقوت أحمر، فأضاء نوره وضوءه جبال مكة وما حولها، قال: وامتد ضوء العمود، فجعله الله حرماً لحرمة الخيمة والعمود، لأنّهما من الجنة... قال: ومُدَّتْ أطناب الخيمة حولها، فمنتهى أوتادها ما حول المسجد الحرام، قال: وكانت أوتادها من غصون الجنة، وأطنابها من صفائر الأرجوان. قال: فأوحى الله إلى جبرئيل: أهبط على الخيمة سبعين ألف ملك يحرسونها من مردة الجن، ويؤنسون آدم وحواء، ويطوفون حول الخيمة تعظيماً للبيت والخيمة. قال: فهبطت الملائكة فكانوا بحضرة الخيمة يحرسونها من مردة الشياطين والعتاة، ويطوفون حول أركان البيت والخيمة كل يوم وليلة، كما يطوفون في السماء حول البيت المعمور. قال: وأركان البيت الحرام في الأرض حيال البيت المعمور

الذي في السماء، قال: ثم إن الله أوحى إلى جبرئيل بعد ذلك: أن اهبط إلى آدم وحواء فنحهما عن مواضع قواعد بيتي، لأنني أريد أن أهبط في ظلال من ملائكتي إلى أرضي، فأرفع أركان بيتي لملائكتي ولخليقي من ولد آدم. قال: فهبط جبرئيل على آدم وحواء فأخرجهما من الخيمة، ونحاهما عن ترعة البيت الحرام، ونحى الخيمة عن موضع الترفة، قال: ووضع آدم على الصفا، ووضع حواء على المروة، ورفع الخيمة إلى السماء. فقال آدم وحواء: يا جبرئيل، أبسخط من الله حولتنا وفرقت بيننا أم برضا تقديراً من الله علينا؟ فقال لهما: لم يكن ذلك سخطاً من الله عليكم، ولكن الله لا يسأل عما يفعل -يا آدم- إن السبعين ألف ملك الذين أنزلهم الله إلى الأرض ليؤنسوك ويطوفوا حول أركان البيت والخيمة، سألوا الله أن يبني لهم مكان الخيمة بيتاً على موضع الترفة المباركة، حيال البيت المعمور، فيطوفون حوله كما كانوا يطوفون في السماء حول البيت المعمور، فأوحى الله إلي أن أنحيك وحواء، وأرفع الخيمة إلى السماء»⁽¹⁾.

يتحرك نص البحراني بين هبوط الخيمة ورفعها ليهبط الله حتى يرفع قواعد البيت، وهذه الحركة هي عينها حركة آدم من لحظة رفع طينته إلى لحظة ارتفاع روحه. وبين الارتفاعين أو بين لحظتي الارتفاع هبوطان «معنوي» هو الخطيئة ومادي هو السقوط. ولكن الالفت للانتباه في نص البحراني وأضرابه أن الله

(1) البحراني، هاشم، البرهان، ج 1، ص 189. الطبرسي، ميرزا حسين النوري (ت 1320هـ/ 1902م)، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت-لبنان، ط 2، 1408هـ/ 1988م، ج 9، ص 323. العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج 11، ص 184. البروجردي، السيد (1383هـ/ 1963م)، جامع أحاديث الشيعة، تحت إشراف حاج حسين الطباطبائي البروجردي، المطبعة العلمية، قم، (د.ت)، ج 10، ص 13. القبانجي، السيد حسن، مسند الإمام علي، تح. الشيخ طاهر السلامي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، ط 1، 1421هـ/ 2000م، ج 3، ص 429، وج 9، ص 396.

يشارك آدم في عملية الهبوط والصعود، فقد أمر الله جبريل أن يبعد آدم وحواء حتى يهبط إلى الأرض ويبني البيت، وهذه الجزئية هي الإضافة التي يتميز بها هذا النص عن نصوص شيعية أخرى؛ إذ يسكت الحويزي⁽¹⁾ مثلاً عن هبوط الله في ظلال الغمام، ويسند بناء البيت مباشرة إلى جبريل.

ولا يستجيب هبوط الله إلى الأرض لبناء البيت لضرورة صبغ المكان بالمقدس وتطهيره من الدنس الذي يرتبط عادة بالأرض فحسب؛ بل يستجيب فيما يبدو لميثم هيكلي يكاد لا يغيب عن أي فكر ديني يسعى إلى التشريع لطقوسه أسطورياً، وهو خلق مكان مقدس يعمل على إحداث التميز الوجودي والعقائدي للشعب⁽²⁾. فميثم الخيمة يسيطر على الأساطير الدينية⁽³⁾ الكتابية، ويبدو أنه كان في البداية مكاناً مقدساً متحركاً، ثم انتهى إلى أن يكون مكاناً مستقرّاً، وهو ما يعبر عنه نص البحراني.

غير أن نزعة التجميع والهيمنة على التراث «المعرفي» هي التي أوجبت المحافظة، عند من أخبر عن هبوط الله لبناء البيت، على ما قد يبدو مخالفاً لعقيدة المفسر أو القاص، وهي نزعة قد تقبل لا ما يخالف عند التدقيق العقيدة فحسب؛ بل تقبل أيضاً ما يعبر عن الاختلافات والتناقضات بين الأخبار المجموعة، ولا أدلّ على ذلك من ميثم «بدء النسل» عند الشيعة الإمامية.

(1) الحويزي، تفسير نور الثقلين، ج 1، ص 125. الكليني، الكافي، ج 4، ص 196. الفيض الكاشاني، الوافي، ج 12، ص 193. الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، مهر، قم، ط 2، 1414 هـ/ 1993 م، ج 13، ص 209. العلامة المجلسي، مرآة العقول، ج 17، ص 20.

(2) إلياد، مرسيا، المقدس والديني، ص 35 وما بعدها :

Eliade, Mircea, Le mythe de l'éternel retour, p. 18 et suite.

(3) انظر مثلاً :

Abrahams, Israel, «Tabernacle», in E.J. 2nd, Vol. 19, p. 418 et suite. O'Connell B. J. and Mcmanus F. R., «Tabernacle», in N.C.E., 2nd ed., Thomson Gale, U.S.A., 2003, Vol. 13, p. 726.

- بدء النسل:

لبدء النسل في هذه المرحلة روايتان تجبيان بطريقتين مختلفتين عن سؤال واحد هو كيف بدأ نسل آدم من دون أن يكون منحدرًا من زواج المحارم، أو كيف نثبت بالأسطورة الدينية أن دين التوحيد أو الإسلام أحق أن يُتبع من دين «الشرك» أو المجوس من جهة، وأن أصل الأئمة طاهر مطهر ولا يعود إلى نكاح محرّم.

تقوم الطريقة الأولى على أن النسل الطاهر يعود إلى زوج مخصوص لا يمنع ارتباطهما بالزواج مانع من محرّم. ونجد في هذه المرحلة تنويعين لهذا الزوج؛ الأول أن الرجل يتمثل في ابن شيث من حوراء، والمرأة بنت يافث من حوراء، يتزاوجان ومنهما تنحدر الصفوة من الخلق وهم الرسل والأنبياء والأوصياء... والثاني أن هابيل قبل أن يُقتل تزوّج من حوراء اسمها ترك، وأنجبت الحوراء من بعده ابناً سمّاه آدم هابيل أيضاً؛ ثم أنجب آدم بعد هابيل ابنه شيث أو هبة الله، فتزوّج حوراء أخرى هي ناعمة أنجبت بنتاً تزوّجت من بعد هابيل الابن ومنهما صفوة الخلق. والفرق بين الخبرين أن الخبر الثاني يحرص على ألا ينقطع نسل المظلوم الذي يُشبه بالحسين كما يصوّره المخيال الشيعي⁽¹⁾، وذلك لا عن طريق الدم والنسب فحسب؛ بل عن طريق الاسم أيضاً، في حين أن الخبر الأول يحدث شخصية أخرى نادراً ما نجدها في علاقة بآدم، وهي شخصية يافث، ولعلّ الأمر يعود إلى موقع هذه الشخصية في البداية الدينية الثانية للتاريخ الإنساني، وهي التي تَمّت مع نوح. ويبيّن أن هذه الأخبار لا تجيب عن الإشكال الأساسي الذي من أجله أُستبعد الميثم السّتي، وهو أنّ نسل آدم من زواج الإخوة والأخوات، فالزوج الثاني الذي

(1) انظر: ابن طاوس السيّد، اللهوف في قتلى الطفوف، أنوار الهدى، قم-إيران، ط1، 1417هـ/1996م، ص13. ابن نما الحلي، نجم الدين محمد بن جعفر بن أبي البقاء هبة الله (645هـ/1247م)، مثير الأحزان، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، 1369هـ/1950م، ص8.

منه ستنحدر الصفوة لا ينبغي أن يتدنّس بسائر الإخوة الذين أنجبتهم حواء وآدم ممّا يجعلهم يتناسلون فيما بينهم، وهو ما يوقع أهل الإخبار في ما أرادوا الهروب منه.

أما الطريقة الثانية فيعبّر عنها هاشم البحراني بقوله: «عن أبي بكر الحضرمي، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: قال لي: «ما يقول الناس في تزويج آدم (عليه السلام) وولده؟» قال: قلت: يقولون: إن حواء كانت تلد لآدم في كل بطن غلاماً وجارية، فتزوج الغلام الجارية التي من البطن الآخر الثاني، وتزوج الجارية الغلام الذي من البطن الآخر الثاني حتى توالدوا. فقال أبو جعفر (عليه السلام):

«ليس هذا كذلك، يحجكم المجوس، ولكنه لما ولد آدم هبة الله وكبر سأل الله تعالى أن يزوجه، فأنزل الله تعالى له حوراء من الجنة فزوجها إياه، فولدت له أربعة بنين، ثم ولد لآدم (عليه السلام) ابن آخر، فلما كبر أمره فتزوج إلى الجان، فولد له أربع بنات، فتزوج بنو هذا بنات هذا، فما كان من جمال فمن قبل الحوراء، وما كان من حلم فمن قبل آدم (عليه السلام)، وما كان من حقد فمن قبل الجان، فلما توالدوا أصعد الحوراء إلى السماء. يجيب قول البحراني على الحرج الذي يقع فيه المذهب الشيعي بخصوص انحدر صفوة الخلق من زواج المحارم»⁽¹⁾.

وتكمن قيمة هذا النصّ ليس في أنّه إضافة خاصّة بالمرحلة الثالثة؛ بل في أنّه انتقاء من نصوص المدوّنة الإماميّة القديمة (فقد جاء هذا النصّ عند العياشي وهو من أعلام المرحلة الأولى) للإجابة عن القضايا العقدية التي تطرحها حكاية نسل آدم. تحرص هذه الإجابة على أن يشارك في نسل آدم

(1) الفيض الكاشاني، الوافي، ج 21، ص 24. انظر أيضاً: المجلسي الأوّل، روضة المتقين، ج 8، ص 78. الحر العاملي، وسائل الشيعة (آل البيت)، ج 20، ص 366. الحر العاملي، وسائل الشيعة (الإسلامية)، ج 14، ص 278. العلامة المجلسي، مرآة العقول، ج 20، ص 428. الحويزي، تفسير نور الثقلين، ج 1، ص 434.

أطراف ليسوا من «طينته» ولا من العالم الذي ينتمي إليه أو الذي عُرف به. فالحوراء من السماء، وآدم من الأرض، والجنّة من العالم الخفي المستجنّ، وآدم من عالم الظاهر، فكما أن طينته جُمعت من كل أنواع الطين فعَلَّ ذلك تنوّع المظهر من لون وطبع، فإنّ خصاله جُمعت من كل أنواع الخصال: ما يعود إلى آدم وما يعود إلى الحوراء، وما يعود إلى الجنّة، إنّ التشابه بين الإنسان والبيت الحرام الذي بني هو أيضاً من نواح متعدّدة، أو هو الكائن الذي تجتمع فيه السماء والأرض مصداقاً للتصوّر الغنوصي المهيمن على هذه المرحلة من أن الإنسان هو الكون مصغّراً مثلما أن الكون هو الإنسان كبيراً.

د- قابيل وهابيل:

لقتال الأخوين ثلاثة أنواع من الروايات في هذه المرحلة: النوع الأوّل لا يهتمّ كبير اهتمام بالتفاصيل، ولم نلتقِ مع هذا إلا مع البيّاضي في (الصراط المستقيم)⁽¹⁾. وهو بذلك يسكت عمّا وجب أن يستحي منه أصحاب الإمام من صراع ابني نبيّ على أخيّ لهما. والنوع الثاني يعيد ما جاء عند أهل السنّة، فكأنّما هي رواية عن رواية أبي جرير الطبري السنيّ أو ابن كثير، إلا أنّها عن «المعصومين»، وتتميّز هذه الرواية لا بإقرار أنّ الصراع بين الأخوين كان من أجل المرأة؛ بل بذكر نتيجة قتل قابيل أخاه وهي لعنه وطرده، ما يقرب هذا النوع الثاني من المدونة اليهودية.

أمّا النوع الثالث فيتجاوز سكوت النوع الأوّل، وإقرار النوع الثاني، ويعيد علينا ما جاء في المرحلتين السابقتين، وفي هذا السكوت والإقرار والإعادة ما يصنع تميّزه. يقول القمّي المشهدي:

«فقلت [سليمان بن خالد أحد صحابة الإمام جعفر الصادق]: جعلت فداك، إنّهم يزعمون أنّ قابيل إنّما قتل هابيل لأنّهما تغيّرا على أختهما؟ فقال [جعفر الصادق] له: يا سليمان، تقول هذا، أمّا

(1) البيّاضي، الصراط المستقيم، ج 2، ص 43.

تستحي أن تروي هذا على نبي الله آدم؟ فقلت: جعلت فداك، ففيم قتل قابيل هابيل؟ فقال: في الوصية. ثم قال لي: يا سليمان، إن الله -تبارك وتعالى- أوحى إلى آدم أن يدفع الوصية واسم الله الأعظم إلى هابيل، وكان قابيل أكبر منه. فبلغ ذلك قابيل، فغضب فقال: أنا أولى بالكرامة والوصية. فأمرهما أن يقربا قرباناً بوحى من الله إليه، ففعلا. فقبل الله قربان هابيل. فحسده قابيل. فقتله. وأمّا ما رواه في (مجمع البيان): «عن الباقر -عليه السلام-: أن حواء امرأة آدم كانت تلد في كل بطن غلاماً وجارية، فولدت في أول بطن قابيل وقيل: قايين وتوأمته إقليما بنت آدم، والبطن الثاني هابيل وتوأمته ليوزا، فلما أدركوا جميعاً أمر الله -تعالى- آدم أن ينكح قابيل أخت هابيل، وهابيل أخت قابيل، فرضي هابيل وأبى قابيل لأن أخته كانت أحسنهما، وقال: ما أمر الله [-سبحانه-] بهذا ولكن هذا من رأيك. فأمرهما [آدم] أن يقربا قرباناً فرضيا بذلك، فغدا هابيل وكان صاحب ماشية فأخذ من خير غنمه وزيداً ولبناً، وكان قابيل صاحب زرع فأخذ من شرّ زرع، ثمّ صعدا فوضعا القربان على الجبل، فأتت النار فأكلت قربان هابيل وتجنّبت قربان قابيل، وكان آدم غائباً بمكة خرج إليها ليزور البيت بأمر ربه. فقال قابيل: لا عشت يا هابيل في الدنيا وقد تقبل قربانك ولم يتقبل قرباني، وتريد أن تأخذ أختي الحسنة وأخذ أختك القبيحة. فقال له هابيل ما حكاه الله -تعالى- فشده بحجر فقتله». فمحمول على التّقية، لأنّه موافق لمذاهب العامة⁽¹⁾.

وخبر المشهدي إن رفض قول الطبرسي فإنّه يورده وينسبه إلى العامة، على الرغم من أنّ من معاصريه من يرى أنّ ذكر ذلك الخبر لا يندرج ضمن

(1) القمي المشهدي، تفسير كنز الدقائق، ج3، ص314 وما بعدها؛ وج4، ص86 وما بعدها. الطبرسي، مجمع البيان، ج3، ص317. الجزائري، النور المبين، ص54 وما بعدها.

التقية⁽¹⁾؛ بل إن الفيض الكاشاني، وهو المولع بالتقريب بين الروايات المتضاربة، لم يكلّف نفسه البحث عن الرابط بين هذه الأخبار المختلفة، على الرغم من أنه ينسبها جميعاً إلى المعصومين. يقول الفيض الكاشاني: «إن قيل كيف التوفيق بين هذه الأخبار والأخبار الأولى قلنا الأخبار الأولى هي الصحيحة المعتمد عليها، وإنما الأخيرة فإنما وردت موافقة للعامة، فلا اعتماد عليها مع جواز تأويلها بما توافق الأولى». وجاء في الهامش عند كلمة تأويلها قول المحقق: «قوله مع جواز تأويلها: علل المراد به أنّ التوءمة في كلّ بطن أن الله تعالى أنزل تارة من طينة الحوراء في بطن حواء ما يكون بمنزلة النطفة لا من نطفة آدم نظير ما صنع بمریم، وأخرى من طينة الجان على ذلك المنوال أو المراد بما أنكر في الأولى التزويج من بطن واحد فلا ينافي الثانية». ويبدو أنّ الإضافة الخاصة بهذه المرحلة هي أنّها حافظت على الرواية السنية مع تأكيد رفضها باعتبارها من أقوال المخالفين.

هـ- الاستيعاب والعرفان:

عند النظر في نصوص المرحلة الثالثة نلاحظ وجود خطّين متوازيين يتقاطعان بشكل غير منظور للوهلة الأولى، أولهما: خطّ التجميع والاستيعاب، وثانيهما: خطّ العرفان المهيمن على النصّ كلّ.

- في التجميع والاستيعاب:

يعبر نعمة الله الجزائري عن الخطّ التجميعي عندما يصنّف الأقوال في قصص الأنبياء في بداية كتابه (النور المبين)⁽²⁾، ويكشف قوله عن صنفين من الكتابة في قصص الأنبياء وصلاً إليه أو اشتُهرًا على عهده، أولهما: ما قاله الجمهور من المسلمين، ويعني به أهل السنة، ويضرب على ذلك مثلاً وهب

(1) الكاشاني، الملا فتح الله، زبدة التفاسير، ج2، ص246. الفيض الكاشاني، الصافي، ج1، ص417.

(2) الجزائري، النور المبين، ص11.

بن منه⁽¹⁾، وثانيهما: ما تضمّنته كتب الإمامية، وهو على أضرب ثلاثة: ما جاء مختصراً، ويضرب على ذلك مثلاً (قصص الأنبياء) للراوندي، وما جاء مستفيضاً جامعاً شأن كتاب النبوة في (بحار الأنوار) للمجلسي، وما جاء جامعاً مانعاً لا يعيبه الاختصار ولا تشينه الإطالة، وهو الكتاب الذي صنّفه الجزائري نفسه. ويكشف نص الجزائري لا عن الاتجاه التجميعي فحسب؛ بل عن الغاية الأساسية منه، وهي تقريب «علوم آل البيت» من الناس خصوصاً، وأن الفترة التي عاش فيها توصف بفترة فتور الهمة والبعد عن ميراث الأئمة⁽²⁾، وهي الفترة عينها التي شهدت هجوماً متكرراً على المكتبات الشيعية وتخريبها وحرق الكتب فيها⁽³⁾.

ويبدو هذا التجميع على مستويات أهمّها ترصيف الأخبار بعضها على بعض دونما حرج في تناقضها أو تصادمها، والنقل عن نصوص سنّية بإسناد أخبارها إلى أعلام من الشيعة، والنقل عن نصوص شيعية مع إسنادها إلى أعلام من السنّة، وذلك بحثاً عن «تدعيم المذهب من داخل كتب الخصوم».

(1) يُسندُ إلى ابن منبّه ثلاثة تصانيف قد يكون أحدها هو ما قصده الجزائري هنا؛ أولها: كتاب (التيجان في ملوك حمير)، وقد طُبع في الهند أوّل ما طبع، وهي طباعة دون تحقيق علمي صارم، ثم طُبعت بإشراف مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، وهو تحقيق أفضل من سابقه، غير أنّ هذا الاحتمال ضعيف؛ فالكتاب، على شهرته في الثقافة الإسلامية، ليس كتاباً في قصص الأنبياء بالمعنى الذي أصبح معروفاً في القرنين الخامس والسادس للهجرة/الحادي عشر والثاني عشر للميلاد؛ بل هو أقرب إلى «التاريخ» لملوك حمير، وثانيها: قد يكون أحد الكتب الثلاثة التي أشرنا إليها في المقدمة، والتي ذكرها بروكلمان، اثنان منها ما زال مخطوطين والثالث يذكر أنه حُقّق ونُشر، وثالثها: ما يُنسب إلى وهب بن منبّه في المدوّنة السنّية من إخبار عن الأنبياء والملوك في الزمن الخالي، ولا يخلو ذلك من مياثم تُنسب إلى ابن منبّه لا علاقة له بها.

(2) البحراني، يوسف المحقّق، الدرر النجفية، ج 1، ص 15.

(3) انظر: البحراني، المحقّق، الحقائق الناضرة، ج 1، ص 9. البحراني، المحقّق،

الشهاب الثاقب في بيان معنى الناصب، ص 30، وص 123.

ويبدو ترصيف الأخبار المتصادمة أهمّ مظهر من مظاهر التجميع والاستيعاب، ويظهر ذلك عند أغلب رموز الإمامية في هذه الفترة، كما رأينا ذلك عند الفيض الكاشاني، الذي يعمل في كلّ مرّة على تبرير التصادم أو على البحث عمّا يلغيه، وذلك بيّن في «كلمات التوبة» وفي قتل قابيل هابيل، أو كالملا فتح الله الكاشاني عند تعرّضه لمعنى «الأسماء» ولخبر طينة آدم الذي يورد بخصوصه ما يُسند إلى السنة، ويُعرض عمّا يُسند إلى الشيعة، أو الحويزي حينما يروي جزءاً من حكاية قابيل وهابيل...⁽¹⁾.

أمّا النقل الدقيق عن نصوص سنّة فواضح في (تفسير البرهان) لهاشم البحراني، ويبدو ذلك في إعادة كتابة ما جاء عن الكسائي في تحديد روح آدم⁽²⁾، أو في وصفه في الجنة، والمراحل التي مرّ بها بعد هبوطه في الأرض أثناء تحوّلِهِ إلى بطل حضاري مؤسّس⁽³⁾، وقد تمّ لهاشم البحراني ذلك من خلال تغيير أسانيد الكسائي «السنّة» إلى «أسانيد إمامية».

ويتجلّى تغيير القول المخالف إلى قول موالي للمذهب من خلال كلمات

(1) نجد عند الفيض الكاشاني، بخصوص قابيل وهابيل، الرواية السنّة مع السكوت عن أنّ الاختلاف بين الأخوين كان حول المرأة. انظر: الفيض الكاشاني، الوافي، ج 2، ص 283. وقد يكفي بالتعليق السريع على النص القرآني، ثمّ بإضافة خبر أنّ سبب القتل حسد قابيل أخاه هابيل في الوصية. الفيض الكاشاني، التفسير الأصفى، ج 1، ص 270، وص 271. ويجمع في التفسير الصافي الحكاية السنّة تامّة الأركان بالرواية الإمامية. انظر: الفيض الكاشاني، التفسير الصافي، ج 1، ص 417 وما بعدها، وج 2، ص 27 وما بعدها... انظر أيضاً مثل هذه العملية بخصوص مياثم أخرى عند: الكاشاني، الملا فتح الله، زبدة التفاسير، ج 1، ص 116، و 117، و 123، و 125، و 130.... الحويزي، ج 1، ص 610. البحراني، المحقّق، الحقائق الناضرة، ج 23، ص 7.

(2) البحراني، هاشم، البرهان في تفسير القرآن، ج 3، ص 344. قارن بـ الكسائي، ص 111 وما بعدها.

(3) قارن على سبيل المثال البحراني، هاشم، البرهان في تفسير القرآن، ج 3، ص 351-357، بـ الكسائي، ص 120-127.

التوبة كما يوردها هاشم البحراني في كتابه (غاية المرام)⁽¹⁾؛ إذ يحصر قول السنة في كلمات التوبة في أنها التوسّل بأصحاب الكساء، في حين أنّ قول السنة، كما رأينا، أوسع من ذلك؛ بل إنّ القول بكلمات التوبة على أنها محمد وآله يعود إلى المرحلة السنيّة الثانية.

إنّ الغاية الأساسيّة من تصنيف الموسوعات والمجاميع شأن (وسائل الشيعة) و(بحار الأنوار) ومستدركاتهما، هي تأكيد الذات والمحافظة عليها، وهي مهمّة لا يمكن لمجرّد جمع العلوم «الكسبيّة» أن تقوم بها؛ بل لا بدّ من الاتجاه نحو ما يبعدها عن عدوّها الناصب، وسيقوم خطّ العرفان بهذه المهمّة.

– العرفان⁽²⁾:

ولا تكمن ميزة هذه المرحلة في سعيها إلى تجميع الموادّ العرفانيّة فحسب؛ بل تكمن أيضاً في المحافظة على الخطّ الذي بدأ مع ابن ميثم

(1) البحراني، هاشم، غاية المرام وحجة الخصام في تعيين الإمام من طريق الخاص والعام، تح. السيّد علي عاشور، (د.ت)، ج 4، ص 174.

(2) يمكن أن نضبط ثلاثة أنواع من تعريفات العرفان: الأوّل من داخل التصرّو الشيعي، الذي يعدّ العرفان صنوّ المعرفة، ويراه «المنهج الإسلامي في التربية والتّهذيب تمييزاً له عن التصوف. والعرفان هو عبادة الله سبحانه عن حب وإخلاص لا عن رجاء وثواب ولا عن خوف وعذاب»، ولا يختلف هذا التعريف، في الحقيقة، كثيراً عن تعريفه عند أهل التصوّف. انظر: الحلّي، ابن فهد (ت 841هـ/ 1437م)، المهذب البار، تح. الشيخ مجتبي العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم، طهران، 1407هـ، ج 1، ص 6 (مقدمة المحقّق). والتعريف الثاني هو تعريف أهل العرفان أنفسهم، ونعني بهم أساساً المتصوّفة، وهو تعريف لا يلغي التعريف الأوّل. يقول عبد القادر الجيلاني (الكيلاني): «علم العرفان، أعني: التوحيد، وبه يصل العارف إلى معروفيه ومحبوبه ونتيجته الطيران بالروحانية إلى عالم القربة». انظر: الكسنزان الحسيني، السيد الشيخ محمد بن الشيخ عبد الكريم، موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، =

البحراني في (شرح نهج البلاغة)، والذي تواصل بشكل واضح مع حيدر الأملي والفيض الكاشاني في بعض تأويله. ولا يعنينا من العرفان هنا أطاريحه وأسسها، وإنما يهّمنا تأكيد أنّه ساهم في تميّز هذه المرحلة من ناحية، وساهم في بلورة ثقافة مخصوصة ستلتقي مع ما أنتجه المذهب السني بشكل يصنع وحدة الثقافة العربية الإسلامية، ويصنع من ثمّ وحدة إشكاليّاتها من ناحية أخرى. ويمكن تحديد حضور العرفان في هذه المرحلة على مستويين الأوّل في رؤيته للحكاية، والثاني في تحديده للباطّ والمتقبّل.

وتبتدئ هذه الرؤية العرفانية في تأسيس الفيض الكاشاني لمعنى الأسماء التي تعلّمها آدم، وذلك حين يقول ساعياً إلى التوفيق بين الأخبار المتصادمة:

«تحقيق المقام والتوفيق بين روايتي الإمام يقتضي بسطاً من الكلام وذكر نبذ من الأسرار، فنقول وبالله التوفيق: ليس المراد بتعليم الأسماء تعليم الألفاظ الدلالة على معانيها فحسب، كيف وهو

= دار آية، بيروت، 1426هـ/2005م، ج14، ص147. والتعريف الثالث هو تعريف الدارسين؛ إذ يقول جميل صليبا: «العرفان هو العلم بأسرار الحقائق الدينية، وهو أرقى من العلم الذي يحصل لعامة المؤمنين، أو لأهل الظاهر من رجال الدين». صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت-لبنان، 1414هـ، ج22، ص72. ويربط الباحثون العرفان بالمدرسة الهرمسية. وأهل العرفان هم أهل التصوّف والفلسفة الإشراقية والشيعية عموماً والإسماعيلية خصوصاً... انظر خاصة الفصل الثاني من كتاب فستوجير الذي خصّصه لرؤيا هرمس مثلث الحكمة:

Festugiere, Andre-Jean, La Révélation d'Hermès Trismégiste, Vol. IV Le Dieu Inconnu et La Gnose, Paris, 1954, p. 141 et suite.

انظر تعليقاً مركزاً لعمل فستوجير عند الجابري: الجابري، تكوين العقل العربي، ص174 وما بعدها. وانظر أيضاً تعريفاً للعرفان عند: الجابري، بنية العقل العربي، ص257 وما بعدها. ويهّمنا من هذه الأنواع الثلاثة من التعريفات أنّها تحضر للتمييز بين أنواع من الخطاب تنتمي كلها إلى العرفان، ولكن على درجات تتحدّد أحياناً بحسب الانتماء إلى المذهب، وهذا ما نراه خصوصاً في الفرق بين العرفان الإمامي والعرفان الإسماعيلي والعرفان الصوفي «السنّي».

يرجع إلى تعليم اللغة وليس هو علماً يصلح لأن يتفاخر به على الملائكة ويتفضل به عليهم؛ بل المراد بالأسماء حقائق المخلوقات الكائنة في عالم الجبروت المسماة عند طائفة بالكلمات، وعند قوم بالأسماء، وعند آخرين بالعقول. وبالجملية: أسباب وجود الخلائق وأرباب أنواعها التي بها خلقت وبها قامت وبها رزقت، فإنها أسماء الله تعالى لأنها تدل على الله بظهورها في المظاهر دلالة الاسم على المسمى، فإن الدلالة كما تكون بالألفاظ كذلك تكون بالنوات من غير فرق بينهما فيما يؤول إلى المعنى. وأسماء الله لا تشبه أسماء خلقه، وإنما أضيفت في الحديث تارة إلى المخلوقات كلها... وأخرى إلى الأولياء والأعداء لأنهما مظاهرها التي فيها ظهرت صفاتها مجتمعة، أي ظهرت صفات اللطف كلها في الأولياء وصفات القهر كلها في الأعداء...»⁽¹⁾.

والملاحظ أنّ الفيض الكاشاني في كشفه لأسرار تعلّم آدم الأسماء يصنّف الأقوال فيها والقائلين فيها إلى ثلاثة؛ فصنّف يفهم من الأسماء الكلمات، فيلحقها باللغة، وهو ما يشير إلى العوامّ من أهل السنة ومن أهل الشيعة معاً، وهو ما يرفضه الكاشاني منذ البداية، وصنّف يفهم منها العقول، وهو إشارة إلى تصوّر الإسماعيلي كما سنرى، وصنّف يُعني بالأسماء «حقائق الموجودات» المتعيّنة، التي يصنّفها الفيض الكاشاني وحيدر الآملي والعرفان الشيعي عموماً إلى أسماء الجلال وأسماء الجمال...⁽²⁾.

(1) الفيض الكاشاني، التفسير الأصفى، ج 1، ص 26. التفسير الصافي، ج 1، ص 111.
 (2) الآملي، حيدر، التفسير، ج 1، ص 325، و 337. الفيض الكاشاني، الوافي، ج 1، ص 528، وج 4، ص 45. العلامة المجلسي، مرآة العقول، ج 7، ص 29. الفناري، محمد بن حمزة بن محمد شمس الدين الفناري الرومي الحنفي (751هـ/834م)، مصباح الأنس بين المعقول والمشهود في شرح مفتاح جمع الغيب والوجود، تصحيح وتقديم محمد خواجوي، انتشارات مولی، طهران-إيران، ط 1، 1416هـ ق-1374هـ ش/1995م، ص 284، الهامش رقم 1.

ونرى ملامح هذه الرؤية أيضاً عندما قدّم الفيض الكاشاني تأويلاً للأخبار المتضاربة حول خلق حواء بين الخبر الذي يرى أنها قد خلقت من ضلع آدم، وبين الخبر الذي يرى أنها خلقت من فضل طينة آدم. وقد قام هذا التمييز على تأكيد التقابل بين الرجل والمرأة، ويرجع الحرص على تأويل الضلع بما فضل من طينة آدم إلى عدم الرغبة في أن ينكح آدم نفسه، وهي التي خلقت في البداية ملتصقة به، وإلى أن ترتبط حواء بالأرض كما سيرتبط آدم بالسماء. فنحن أمام الأب السماوي والأم الأرض... وهو تواصل للتصوّر الأسطوري القديم البابلي منه واليهودي والفارسي الذي يغذي الرؤية العرفانية الغنوصية⁽¹⁾، التصوّر الذي يقيم حالة صراع واحتراب بين السماء والأرض تارة على أساس التمايز بين الآلهة القديمة والآلهة الجديدة (كما في الأسطورة البابلية)، وتارة بين الخير والشرّ أو النور والظلام (كما في الأساطير العبرانية والفارسية)، ويتدعّم حضور هذا التصوّر عند عرض كيفية خلق آدم من الطينة، وكيف انكفأت الطينة في الأرض ولم تخرج منها ولم تصعد، وكيف أن الجانب الأرضي المدنّس انقطعت به السبيل إلى السماء، فأصبحت العناصر الأربعة التي تمثلها ملائكتها هي التي تحدّد الجسم الإنساني وطبائعه⁽²⁾.

ونرى هذه الرؤية العرفانية لصورة آدم خصوصاً وللحكاية عموماً في تفسير حيدر الأملي وفي (أسرار الآيات) لصدر الدين الشيرازي، وذلك على درجتين الأولى يستعيد فيها صدر المتألّهين مصطلحات المذهب الإسماعيلي مثل آدم الكلبي وحواء الكلّية⁽³⁾، أو المبدأ الغنوصي الإسماعيلي الذي يعدّ معرفة الله واتصاله بالموجودات غير ممكن لما قد يلحقه من دنس ذاته بسبب

(1) الجابري، تكوين العقل العربي، ص 173 وما بعدها. وبنية العقل العربي، ص 390-391.

(2) الجزائري، نعمت الله، النور المبين، ص 34.

(3) الشيرازي، صدر الدين، أسرار الآيات، ص 109.

ذلك⁽¹⁾. والدرجة الثانية يستعيد فيها حيدر الأملي نصّ ابن ميثم البحراني في (شرح نهج البلاغة) سواء تمّت هذه الاستعادة بنقل النص نقلاً كاملاً كما فعل للجزء الأوّل الذي نُسب إلى طريق أهل الظاهر⁽²⁾، أم بتوزيعه على مواطن متفرقة من تفسيره، وهو ما فعله بالجزء الثاني الخاصّ بطريق أهل التأويل⁽³⁾.

ويتمثّل المستوى الثاني من حضور العرفان في تصنيف أهل النظر أو المتقبّلين لهذا العلم، علم بداية الإنسان الأوّل. ويكشف الفيض الكاشاني هذا التصنيف عندما يحدّد التأويلات الثلاثة للآية: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31]؛ إذ يقول الأسماء هي: «حقائق المخلوقات الكائنة في عالم الجبروت المسمّاة عند طائفة بالكلمات، وعند قوم بالأسماء، وعند آخرين بالعقول». وكلّ تأويل من بين هذه التأويلات يكشف عن نوع من المتقبل من ناحية وعن نوع من العلوم من ناحية أخرى، فمن يحصر حقائق الكائنات في الكلمات، وهو موقف أهل السنّة كما رأينا، يقف عند حدود ظاهر العبارة القرآنيّة في مرحلة أولى، أو يقف عند حدود ظاهر واقعة الأشياء في مرحلة ثانية، فالكائنات تتحدّد باسمها ورسمها وهما حقيقتها، ومن يرتقي بالأسماء التي تعلّمها آدم إلى الأسماء الأولى أو الأسماء الحسنى⁽⁴⁾، التي هي أسماء أصحاب الكساء، باعتبارهم أهل الأمر والعلم، وباعتبارهم وسطاء بين الله وخلقهم، وهؤلاء هم المحدثون من الإماميّة، يتجاوز الظاهر إلى باطن الآية

(1) الشيرازي، صدر المتألّهين، أسرار الآيات، ص 108-109. انظر أيضاً ص 128؛ حيث يبيّن العناصر التي خلق منها الإنسان والدرجات السبع التي مرّ بها، وص 135، التي يكشف فيها خلق الإنسان بالتدرّج، وهو ما يحيل بوضوح على القول الإسماعيلي... وانظر رأي حيدر الأملي في التوحيد القريب من رأي الإسماعيليّة، وهو الموضوع الذي يميّز بوضوح بين الإسماعيليّة وسائر الفرق والمذاهب. الأملي، حيدر، تفسير المحيط الأعظم، ج 2، ص 160.

(2) الأملي، حيدر، تفسير المحيط الأعظم، ج 2، ص 260.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 284.

(4) الفيض الكاشاني، التفسير الصافي، ج 1، ص 113.

من جهة وباطن الأشياء والموجودات من جهة أخرى. أمّا من يرى أن الأسماء عقول، وهم الإسماعيلية⁽¹⁾ كما سنرى، فيتجاوز حدود ظاهر القولين، ظاهر اللغة، وظاهر المذهب، نحو رؤية كونية تكوينية يمكن اعتبارها، بلغة القوم، باطن الباطن.

والحق أن التمييز بين هذه المراتب الثلاث في الإدراك، أو في معرفة الأسرار، أو في القرب من الحقيقة، ليس من خصوصيات القول الإمامي في هذه المرحلة بلّه أن يكون من خصوصيات الأسطورة الدينية عندهم، وإنّما هو من خصوصيات القول العرفاني والفلسفي عموماً، ولذلك كان تأكيد وجود هذا التمييز بين الدرجات تأكيداً للحضور القوي للعرفان الشيعي، وتوجيهه لصياغة الأسطورة الدينية في هذه المرحلة، وهو أمر لا نجد له إلا بعض الصدى في المرحلة الثانية من تطوّر الحكاية الإمامية.

وللتمييز بين هذه الدرجات آثار في تصنيف أهل العلم، فأهل العلم الظاهر ليسوا على شيء من حقيقة الأشياء، وأهل العلم الباطن إنّما يتدرّجون نحو الحقيقة. أمّا أهل علم باطن الباطن فقد حصلوا على الحقيقة. وتعني الحقيقة في المقام الذي نحن فيه حقيقة آل البيت من ناحية، وحقيقة مخالفيهم من ناحية ثانية. وسيقوم الخطاب التفسيري أو القصصي أو الحديثي بالتعبير عنها بنسبة ما يرفضه المصنّف إلى أهل الظاهر ونسبة ما يعتقد به إلى الخاصّة أهل العلم الباطن، وهو ما يعني أن الانتماء إلى المذهب هو الذي يحدّد درجة علوّ كعب العلم الذي ينتجه الخطاب، وبعبارة أخرى الانتماء المذهبي-السياسي هو الذي يحدّد درجة صدق القول الأسطوري بخصوص آدم.

(1) الجابري، محمد عابد، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار التنوير، ط4، 1985م، ص151 وما بعدها. «السوية»، ضمن دراسات مغربية مهداة إلى المفكر محمد عزيز الجابري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط2، 1987م، ص112 وما بعدها.

وتفتح الإحالة على الانتماء المذهبي-السياسي في هذه المرحلة أبواب العلاقة التي قامت بين أهل التشيع من جهة، والدولة العثمانية من جهة أخرى. ويبدو أنّ حرص علماء الشيعة في هذه المرحلة على جمع المدونة، واستيعاب ما يختلف عنها من مدونة أهل السنة، واستيعاب ما جاء عند «أشقائهم» في المذهب من أهل العرفان أو الإسماعيلية، وعلى ردّ ما يخالف مذهبهم، أو ما استقرّ عند كلّ مؤلف أنّه مخالف لمذهبهم، يعود إلى الخوف من ضياع الذات أمام المخالف القوي، وإلى السعي إلى تأكيدها نظرياً وبحثاً من جهة، وتأكيد من يمثلها، وهي الدولة الصفوية، سياسياً وإعلامياً من جهة أخرى. لقد كان ما تميّزت به المرحلة الشيعية الثالثة في تطوّر حكاية آدم في خدمة الصراع السياسي المذهبي بين الدولة العثمانية والدولة الصفوية.

غير أنّ الإمامية لا يحتكرون المذهب الشيعي؛ بل لعلمهم من عوالم الشيعة إذا نُظر إلى قولهم من الزاوية عينها التي ينظرون منها هم أنفسهم إلى القول السني، وهي اعتماد الأخبار والإقرار بما يقول ظاهر القول فيها، والاكتفاء بتأويلها بضوابط التأويل التي يقرّها علماء الظاهر، والتي لا تخرج عن معنى التفسير، وهي اعتماد المتواتر من المعنى اللغوي، أو الاستناد إلى إجماع أهل الرأي في صحّة الأخبار وصحّة مقصودها⁽¹⁾.

2- حكاية آدم عند الإسماعيلية:

ندخل مع القول الإسماعيلي منطقة مغايرة بشكل واضح لما ألفناه عند السنة والإمامية. وتجد هذه المنطقة خصوصيتها في أنّ آدم ليس بداية الخلق الإنساني؛ بل بداية دور من الأدوار «التاريخية». وتجد هذه المنطقة شروط تحقّقها في التفاعل الجدلي بين التاريخ المقدّس والتاريخ الإنساني أو بين تاريخ الدولة وتاريخ الدعوة من ناحية، والتاريخ كما يمكن أن يصوّره النصّ

(1) الآملي، حيدر، ج 1، ص 238 وما بعدها. الكرمانلي، حميد الدين، المصابيح في إثبات الإمامة، ص 51 وما بعدها.

الديني بتفريعيه القرآني وأقوال الأئمة المعصومين ودعاتهم المهتدين من ناحية أخرى. وسننظر في القول الإسماعيلي في المياثم الثلاثة، وهي وجود آدم، والخطيئة، وحكاية قابيل وهابيل، متبھين إلى تطوّر القول في كل ميثم.

2-1- آدم والبداية:

يقف التصوّر الإسماعيلي لآدم ضد التصوّر السني والإمامي؛ ذلك أنّ تصوّر الشيعة الإسماعيليين شديد الثراء من حيث تأويل المادّة الأسطورية الدينية التي وصلت إليهم، ويبدو أنّهم لم يفصحوا عن هذا التأويل إلا بعد أن أصبحت لهم دولة تمكّنهم من التحوّل من «دور الستر» إلى «دور الكشف». فنحن لا نجد في الرسائل التي تُنسب إلى الإمام المستور أحمد بن عبد الله بن محمّد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، الذي توفي في بدايات القرن الثالث، ما يفصّل حكاية آدم؛ إذ اكتفى باستعادة عامّة مجملته لما جاء في النص القرآني مع إشارات تأويليّة سريعة للحكاية. غير أن سكوت رسالة الإمام المستور عن كيفيّة خلق آدم جسداً وروحاً سيرفعه القاضي النعمان المغربي (ت 363هـ/ 974م) عندما يفصح بعض الإفصاح عن خلق آدم؛ إذ «يكشف» معنى الطين ومعنى الروح ومعنى الخلق.

أمّا الطين الذي كان منه آدم فهو «العلم الظاهر الكثيف الجسداني»، في حين كان خلق الملائكة في معنى «خلق العلم اللطيف الروحاني الباطن»⁽¹⁾. «وأراد الله أن يُريَ الملائكة عجزها، فخلق آدم كما قال جلّ ذكره من طين؛ أي ابتدأه بالعلم الظاهر، كما يتبدّى كذلك في السنّة التي ستها جلّ ذكره لعباده، وأقام على ذلك مدّة طويلة لا يعرف غير ما علّمه»⁽²⁾. والعلم الظاهر

(1) القاضي النعمان، أبو حنيفة بن حيون بن محمّد بن منصور التميمي (ت 363هـ/ 974م)، كتاب أساس التأويل، تح. وتق. عارف تامر، منشورات دار الثقافة، بيروت، (د.ت)، ص 54.

(2) المصدر نفسه، ص 55.

«علم كثيف غليظ منطقي طبيعي جسداني»⁽¹⁾ لا يدرك حقائق الأشياء والموجودات، وهو في هذه المرحلة موجود على «باب الجنة»، ولكنه لا يدخلها. أما إبليس فكان:

«يأتيه ويفاتحه بالعلم، ويجاريه فلم يجد عنده إلا الظاهر فيفرح بذلك ويخبر أنه أجوف؛ أي خالٍ من الباطن، ولا باطن عنده، وذلك قبل أن يؤمر بطاعته هو والملائكة الذين أقيموا لذلك لأنه عز وجل إنما قال لهم: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر: 29]؛ أي أذعنوا له بالطاعة، إذا أمددته بالعلم الروحاني، فكان إبليس من بينهم يتعهده لما أضمره له من العداوة، ووقع في نفسه من حسده والاستكبار عليه، ورأى في نفسه أنه أفضل منه، فيسرّ بما يرى من تخلفه عن العلم الباطني حسراً [كذا. ولعله حسداً] منه وتكبراً»⁽²⁾.

أما الروح الذي نفخه الله في آدم فهو «العلم الباطن الروحاني»، وبهذا يوحد القاضي النعمان بين مرحلة نفخ الروح في آدم وتعليمه الأسماء، وليس هذا التوحيد إلا خلقاً لآدم، أو هو إخراجُه من حال التابع إلى حال المتبوع.

بيد أن تفصيل القاضي النعمان لم يتجاوز إقامة تماثل بنيوي بين الحكاية كما روتها «العامة» وبنية أقامها لتأويله، وهو ما ترك أموراً عديدة مبهمة احتاجت إلى تفصيل وتأويل. ويقوم جعفر بن منصور اليمن (380هـ/990م) بهذه المهمة مفصلاً طينة آدم ومعنى الروح ونفخها فيه.

يرفض جعفر بن منصور اليمن، منذ البداية، أن يكون آدم قد خُلِقَ من تلك المادّة المبسوطة على الأرض، فليست طينة آدم عنده المادّة الترابية، التي تشير نصوص أهل السنة والإمامية إليها، ولا هي العلم الظاهر شأن

(1) المصدر نفسه، ص58.

(2) المصدر نفسه، ص55.

تأويل القاضي النعمان؛ بل ينظر ابن منصور اليمن إلى طينة آدم من خلال النظر في آية آل عمران، التي تخبر أن عيسى يَخْلُقُ من الطين كهيئة الطير، ثم ينفخ فيه فيكون طيراً⁽¹⁾، فيقرن الطينة بالطير؛ «والطير مثل الدعاة، والطين مثل المؤمنين البالغين، لأنه تراب مازجه ماء فعبجه به، فالماء مثل على علم التأويل، والتراب على المؤمنين. فإذا نال المؤمن أسنى درجات العلم، وعلم التأويل من أعلى حدوده، صار طيناً، فيكون منه طير يتحد به الروح بمواد الإمام، فيطير»⁽²⁾. فآدم «في نفس الحقيقة بشرح التأويل إنما كان أحد مستجيبى إمام الزمان، متحمل الذكر، وكان مجتهداً شديداً الاجتهاد... فالله تعالى خالق آدم بيده من الطين اللازب، وهو واقع على إمام الزمان الذي هو منصوب من قبل الله، وعامل بأمر الله، وقع عليه اسم الله، والأرض هي دعوة الإمام، والصعيد فهو المؤمنون أولاد الدعوة، والقبضة التي قبض الملك من الصعيد، والصعيد هو آدم استخرجه من بينهم، واصطفاه دونهم واختصه لنفسه. ويداه اللتان خلقه بهما مادته له وتأيدته إياه بحرف الكلمة، بتوسط الجاري فنسب إلى الخلق، ونفى عنه الولادة، إذ لم يكن ظهوره من حجة»⁽³⁾. فالعلاقة بين الإمام وآدم علاقة مباشرة لا وساطة لحجة فيها، ولذلك لا يُعدُّ آدم مولوداً؛ لأنَّ الولادة في هذا المقام تكون من الحجة، وإنما يُعدُّ «مخلوقاً» مبدعاً، خلقه إمام الزمان وأبدعه، وذلك بما كان يمدّه من المادة الحكيمية والروحانية التي خصّه بها.

ولكن كيف وُجِدَ آدم الإنسان؟

يجيب جعفر بن منصور اليمن:

(1) جاء في القرآن: ﴿إِنِّي أَنشَأْتُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفَخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: 49].

(2) ابن منصور اليمن، جعفر (380هـ/990م)، سرائر وأسرار النطقاء، تح. وتق. مصطفى غالب، دار الأندلس، ط 1، 1404هـ/1984م، ص 23-24.

(3) المصدر نفسه، ص 22.

«وإنَّ آدمَ كان رأسَ هذا الكور وأوَّلَ المطبوعات، وإنَّه كان قبله أكوار لا يمكن لأمثالنا الوقوف عليها؛ إذ هي روحانيّة غير معلومة بمشاهدة ولا نظر، كما أنَّه بعد تماميّة هذا الكور المتعارف الذي قد ألفناه وعرفناه بالعيان والمشاهدة لكثافته، لا نعلم ما يكون بعده عند نهايته، وأنَّ آدمَ عند نهاية الكور الروحاني ظاهر بالكور الجسداني ذي الأقطار الستة والطول والعرض والعمق. وإنَّه اتصل به حرف من الحروف السبعة العلويّة التي هي حظوظ النطقاء، فظهر بالخلق الجسداني، واتصل به الحدّ الروحاني، وهو ما حكاه الله ﷻ من قوله للحارث بن مرّة وهو حينئذٍ مرابط للحدود الروحانيّة، عندما أمره بالسجود لآدم فاستصغر أمره»⁽¹⁾.

ليس المقصود بخلق آدم إخراجَه من «العدم»، الذي هو «لا شيء» إلى كينونة وحياة وبداية هي تدشين للزمن الإنساني، وإتّما المقصود إخراجَه من حدّ الجهل الذي يمثّله العلم الظاهر، الذي ينسبُه الشيعة عموماً إلى أهل السّنة، وينسبُه الإسماعيليّون إلى أهل السنة والإماميّة، إلى حدّ العلم الذي يمثّله العلم الباطن، ولذلك كان خالق آدم، ومن يتنزّل عليه لفظ الله⁽²⁾، هو معلّمه، وهو على هذا «إنسان»⁽³⁾ بالجسد، ولكنّه روحاني بالعلم، ولذلك كان حرفاً؛ لأنّه أحد من استجار بهم آدم عند توبته، وسَمّاهم التنزيل «الكلمات»⁽⁴⁾، فالكلمات مثّل للحدود العلويّة التي أراد إبليس أن يتشبّه بها عندما رفض السجود.

وعلى الرغم ممّا يبدو عليه جعفر بن منصور اليمّني من حرص على ردّ قول أهل السير والتواريخ في قصّة آدم، فإنّه يسكت عنه أحياناً مقرأً بما جاء

(1) المصدر نفسه، ص 21.

(2) المصدر نفسه، ص 22.

(3) أن يكون إنساناً بالجسد، فهذا بيّن عند جعفر بن منصور اليمّني، ولكنّه لن يكون كذلك عند من سيأتي بعده؛ بل إن «جسد» آدم نفسه سيكون فلكياً، وسيسمّى عندئذٍ روحانياً.

(4) ﴿فَلَقَّيْنَاهُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَتَيْنِ فَنَابَّ عَلَيَّوْنَهُ، هُوَ التَّوَابُّ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: 37].

فيه معتمداً عليه في إقرار تأويله، من ذلك ما جاء في كتابه عن رفع جبريل طينة آدم⁽¹⁾، أو يحافظ على ما جاء في التنزيل دون تأويل يرفع الغموض فيه كحال الروح:

«التي هي نفس النطق المتصلة به من النفخة [فـ] غير مدركة ولا محدودة ولا معلومة ولا مشاهدة؛ إذ هي حال روحاني غير مجانسة لخلقه، ولا ملائمة لجسده، فكان الأمر من الله جل وعزّ للملائكة بالسجود لآدم لا بجسده الكثيف بل للروح المنفوخة فيه... فكان مستفيداً من العالين، مفيداً للروحانيين، نهاية ما كان قبله ممّا خفي واستتر بداية لتكوين الستر»⁽²⁾.

ولكنّ سؤال الخلق ما زال ماثلاً أمامنا! فلئن علّمنا تأويل "خلق" آدم، فإنّنا نجعل كيف وجد باعتبار جهته الجسدية الحسيّة. ويجيب ابن منصور اليمني بسرد كيفة ولادة «آدم» يقول:

«وقد تقدّم من ذكر الحكماء أرباب العلم وأصحاب التأييد خلاف ما ذكره أهل الظاهر وأهل التواريخ والسير، أنّ ولادة آدم الجسدانية كانت في دار ضده وتحت جناحه، في أعمال سرنديب⁽³⁾ في جزيرة يقال لها بوران⁽⁴⁾ بمدينة تعرف بسوبات⁽⁵⁾. وكان أهل ذلك العصر

(1) ابن منصور اليمني، سرائر وأسرار النطقاء، ص 21.

(2) المصدر نفسه، ص 22.

(3) يذكر المسعودي أنّها جزيرة من البحر الصيني على خطّ الاستواء: المسعودي، التنبيه والإشراف، ص 24. ويذكر الحويزي «سرانديب»، وهو وادّ نزل فيه آدم من السماء: الحويزي، التفسير، ج 1، ص 64.

(4) بحثنا عن موقع هذه «الجزيرة» بوران في كتب البلدان فلم نجد لها إشارة إلا ما رأيناه في (التنبيه والإشراف) للمسعودي من أنّها جسر في بلاد فارس. المسعودي، التنبيه والإشراف، ص 48.

(5) لم نجد مدينة باسم سوبات ولا باسم سابات ولا باسم سباط في معاجم اللغة وفي كتب البلدان والرحلات.

أهل البصائر بعلم الفلسفة والتنجيم، وأن آدم ولد في أيام ذلك الملك⁽¹⁾، وكان أبوه بالولادة الجسمانية في أهل مملكته، فأخذ له أبوه طالعاً في مولده، فوجد جميع السعادات كلّها قد اجتمعت في مولده، حتى أن الأفلاك لو كانت خادمة له لم يمكن أن يظهر من قوّة أفعالها بمجهود استطاعتها أن تجمع له تلك السعادة. وتظهر من قوّتها ما لا يمكن إظهاره، فاجتمع كل ذلك في طالعه، وأجمع المنجّمون بأنّه سيملك الدنيا كلّها، بالنواميس الإلهيّة، والتدبيرات العقلية، والنواميس الأرضيّة الشرعيّة، وأنّ ذكره سيمتدّ في الأنوار والأعصار على ممرّ الدهور والأزمان، وأنّ الأمة تدعى باسمه، وتملك دعوته جميع الملوك، وتبقى في الأعقاب والأجيال. وإنّهم لم يزالوا يتنافسون حتى اتصل ذلك بالملك صاحب الجزيرة، فوقع في قلبه أمر عظيم وحسده إلى [كذا] ما رأى من عظيم شأنه وبلوغ منازل الفضل، واستهال أمره عندما علم من اختصاص إمام عصره له، واصطفائه إيّاه، وتسليمه غوامض العلوم إليه، علوم التأويل المحض المجرد، ونفى عنه العمل والتعب، وعلمه الأسماء كلّها، وأوقفه من الغيوب على ما كان مكتوماً على جميع الخلائق محجوباً، ليتبيّن فضله وشرفه وعلوّ قدره. وأفقرهم إليه، وردّ أمورهم له، وجعله باباً وستراً وحجاباً، وأوجب على نفسه في موجب حكمته أن لا يقبل أحداً إلا من جهته، وألا يثيب ولا يعاقب إلا به، ولا يرحم أحداً إلا من قبله، فقوي حسد الملك له، وهمّ به ليقّته، يريد بذلك ليطفئ نور الله ويخمد كلمته، والله يأبى إلا أن يتمّ نوره. فلمّا علم الإمام موضع حسد الملك لآدم أمر والديه اللذين هما حجة الإمام ولاحقه، أن يهربا به إلى حيث يكون له مستقر ودار هجرة يأوي إليها، ويعتصم بها من عدوّه، فساروا إلى أن وصلوا به إلى جزيرة تعرف ببوران، وهي جزيرة من أعمال ملك غير ذلك الملك، فوقع به

(1) المقصود ضد آدم.

في خليج قد نضب ماؤه، وتصلصل طينه، وكان الوحش يأوي إلى بطن ذلك الخليج لبعده من الناس، وأنه موضع لا يطؤه أحد، وكان فيه شجر مثمر فاستتر أبو آدم في ذلك الخليج، وستر أمره وكتمه، كل ذلك خوفاً عليه، وكانا يرفقان [كذا، ولعله يرزقان] بذلك الثمر والماء.

وازداد الملك حرصاً في طلب آدم، فأقام بذلك باجتهاده طمعاً أن يظفر به، وخاف أبواه على أنفسهما فأسلما ولدهما، في ذلك الخليج، ومضيا عنه هاربين من الملك ثقة منهما بأنه لا يصل إليه لما علموا من اصطفائه، وما اتصل به من التأييد، فلما غاب أبواه عنه كانت الوحوش تأوي إليه وتأنس به، وتدور حواليه وتكنفه، وأن لبوة من لبوات تلك البرية حنت عليه وتولت تربيته وألفته، فكانت ترضعه إلى أن كبر واشتد وراهق⁽¹⁾.

تمر قصة ولادة آدم عند ابن منصور اليمن بمرحلتين كبيرتين: أولاهما ولادته التي رافقها جميع السعادات من الكواكب التي لو طلبها طالب منها، وهي له مطيعة، ما نالها، والثانية حرص معلّمه على إنقاذه من عدوّه الذي يسعى وراء قتله حسداً واستثاراً بمنزلته. وتستعيد المرحلتان ما رأينا عند أهل السنة والإمامية من أن خلق آدم أو ولادته كانت على غير مثال سابق؛ لأنه مفرد في هيئته وفضله، ومن أن وجوده أثار صراعاً سياسياً قائماً على الحسد بين آدم وضده. ويبقى الاختلاف بين الإسماعيلية وأهل السير والتواريخ راجعاً إلى الخلفية الأيديولوجية التي تؤسس هذا القول أو ذاك.

ولكن ما معنى أن تجتمع الكواكب بالسعادة الكبرى في مولده؟ هل شاركت في ولادته؟ لماذا يجعل الرجل المكان الذي ولد فيه آدم، وهو بوران، هو عينه المكان الذي فرّ إليه؟ ولم حرص المؤلّف على أن يترك الطفل الصغير وحده ترعاه الوحوش، أو تعتني به الكواكب؟ ولم كان المكان

(1) ابن منصور اليمن، سرائر وأسرار النطقاء، ص 27-29.

الذي ترك فيه غابة بعيدة عن الناس؟ ولماذا الإشارة الخفية إلى علاقة الطين بالماء في هذا المكان؟ هل تغيرت رمزية الطين والماء في علاقتهما بولادة آدم عما كانت عليه عند الحديث عن خلق آدم وإخراجه من الظاهر إلى الباطن؟ هل هنالك فرق بين آدم الجسد وآدم «الفكر» أو العقل أو الروح...؟ ثم كيف وُجد الإنسان الذي يرى أهل السنة والشيعة الإمامية أنّ آدم كان مبدأ نسله وأوّل جنسه؟ ألا تنتج من اعتبار آدم إنساناً وُلد ولادته الطبيعية الجسدانية من أب وأم نتائج خطيرة أهمّها إلغاء القول بأنّه عاش في جنة سماوية، ثم انحدر عنها قهراً أو اختياراً إلى الأرض، وهو ما يعني كذلك إلغاء للقول بالخطيئة الأولى، ما يلغي القول بضرورة عمل الإنسان على العودة إلى الجنة المفقودة، وهو ما قد ينجّر عنه «إلغاء» للدين ذاته باعتباره «الطريق المستقيم» لاستعادة رضا الله الذي يعني هنا العودة إلى ﴿جَنَّتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ [البقرة: 25] مع الخلود فيها ذلك الخلود الذي ضيّعته خطيئته؟

نجد عند ابن منصور اليمني منذ القرن الرابع ما يضع نظرية الإسماعيليين في كيفية وجود الإنسان على الأرض في نطاقٍ يخرج عن النطاق الذي تتحرك داخله عند أهل السنة والشيعة الإمامية، وذلك بالانطلاق من أن القول بالخلق من عدم أو بتحويل الطين والماء إلى إنسان لا يستقيم؛ لأنّه «ما رأينا شيئاً من سائر الحيوان البهيمي والبشري وغير ذلك ظهر إلا بمناكحة وسفاد بنطفة جارية من صلب ذكر إلى رحم أنثى»⁽¹⁾. ولقد مثّل هذا المنطلق أساس تأويل ابن منصور اليمني لطينة آدم ومائها الذي عرضناه وهو يوجب، أيضاً، تحويل القول بالزوج الأوّل إلى القول بوجود الإنسان جماعات جماعات، وهو ما نراه بوضوح عند إخوان الصفا وعلي بن الوليد وابنه الحسين بن علي بن الوليد وغيرهم.

يحافظ ابن الوليد على ما جاء عند كبار دعاة الإسماعيلية مثل إخوان

(1) ابن منصور اليمني، ص 22-23.

الصفاء، وابن منصور اليماني والكرماني والحامدي بخصوص كيفية وجود الإنسان في العالم، وهو يدرج ذلك ضمن تطور فعل الأفلاك في الكون، باعتبارها العقول التي توّسل بها «العقل العاشر» أو «آدم الروحاني» ليتوب عليه «المنبعث الأول»⁽¹⁾، ويقبله في نطاق عفوه. ويذكر أن «الكل كوكب من السبعة الكواكب سبعة آلاف سنة بالحق الواجب، وهي أدوارها، وعلى ذلك اختلف ليلها ونهارها»⁽²⁾، وبعد أن مرت خمسة آلاف من دور زحل:

«ابتدأ الألف السادس، الذي كان عطارده لزحل فيه مشاركاً، فكثرت هبوب الرياح الغازية الملقحة للنبات والشجر، ونبتت فيه الحبوب المقتاتة المغذية التي لا بد منها للبشر»⁽³⁾. فكملت الأشجار والفواكه والثمار بأسرها، عدلاً من الله، ونظراً من المدبر لأمرها. وذلك مقدمة للجنس الأشرف الذي هو أول الفكرة وآخر العمل والنهاية الثانية لما في الوجود الجسماني، من الموجودات الأولى، ثم ابتدأ عطارده وزحل في ابتداء الخلق البشري، بتكوين الإنسان، وهو ابتداء بعيد أصل للقريب الذي هو التناسل بين الإناث والذكور»⁽⁴⁾.

ويذكر ابن الوليد أنّ الإنسان خُلق من ماءين، أولهما: ماء لطيف ينزل من السحاب كما تنزل الأمطار، وهو أشبه ما يكون بمني الرجال، وثانيهما: ماء العيون الذي ينفجر من الأرض، وهو «مشابه لمني النساء»⁽⁵⁾؛ ويعني هذا أنّ الإنسان مولود، وأنّ أباه وأمه هما السماء والأرض، فقد «حدث الكون الإنساني بعد نقاوة الأرض من تلك العفونات والخبائث، كما تتكوّن النطفة

(1) ستيّين هذه المفاهيم عند عرض رؤية الإسماعيلية الكوسمولوجية في علاقتها بآدم.

(2) ابن الوليد، ص53.

(3) في الأصل: «المغذية، لا بد أن البشر كملت الأشجار والفواكه والثمار بأسرها...». ولقد غيرنا التركيب بما يناسب أسلوب الكاتب ومضمون الفكر الإسماعيلي في هذه النقطة.

(4) ابن الوليد، ص55.

(5) المصدر نفسه، ص56.

في الرحم بعد نقاوة الطامث»⁽¹⁾. أما ما يشاكل رحم المرأة في عملية وجود الإنسان الأوّل فهو غور من الأرض قريب. وكان الماء المُكوّن من ماء السحاب وماء العيون واقعاً بين حرارة خفيفة تخرج من الأرض وبرد ثقل ينزل من السماء، وكان متحركاً بينهما كلّما طردته الحرارة ارتفع، وكلّما ثقل عليه البرد نزل حتى ازداد بتينك الحركتين لطفاً وانصهاراً. وكان الماء في أرض:

«متخلخلة لها مسام، ينفذ فيها إليه النسيم الذي به حياة كلّ حي، ويلقحه من تلك المسام لقاحاً يسيراً... ولم يكن النسيم يباشره فيخالطه بل كان ينفذ إليه، وبينهما حجاب لطيف، يحول⁽²⁾ بينه وبين مباشرته باللمس. فعمدت العناية الإلهية تخطيط الصور، كما شاء المصور الحكيم، وكونتها بالحر والبرد، وتكوّنت الطبيعة الأولى في حجب الأرض، وتخطّطت الصورة جسماً صورها وقدرها العزيز الرحيم، فأحدث كل كوكب فيها شيئاً وطبعاً، وتولّى جزءاً من جسده في ذلك التصوير، ووضع فيها وضعاً، فكان المتولّى لنقش الصورة الإنسانية عطارد، بمعاونة الشمس وزحل... فلمّا كملت صورته وتخطيط وجهه انبعث فيه الروح من الحرارة التي كوّنته في جسمه، ونفخ فيه القمر الروح المحيية الإلهية... فلما نفخت فيه تلك الروح ودارت في جميع أحشائه وبدنه وجوارحه وأعضائه تنفّس من منخرية واستنشق النسيم المعتدل... فلمّا انبعث فيه الروح المتنفّس ازداد انبساطاً ورجلاه يجذبان بقية الدهن الذي تصوّر منه جسده، وكان له به اختلاط كما يجذب حجر المغناطيس الحديد إلى ذاته بالاعتدار، كذلك جذب البشر ذلك الدهن بالمشاكلة لمخالطة الأرض الماء النازل من الأمطار... فلما خالطه⁽³⁾ الحسّ

(1) المصدر نفسه، ص 56.

(2) في الأصل: «تجول»، ولا معنى لها في هذا السياق.

(3) في الأصل: «خابطه».

وتنفّس انبعث كسلان يتمرّغ في الموضع الذي تكوّن جسمه فيه وجعل بدنه يجتذب الدهن الرطب الباقي منه ليغتذي به... ومكث على ذلك... وهو ينمو... تسعة أشهر لا نقص فيها ولا زيادة. فلما صارت الشمس في برج العقرب تقوّت تلك الشخوص الإنسانية، وفتحت أفواهها تطلب أن تغتذي... مثال الأجنة حين تخرج من بطون أمهاتها وأشباهها، ومشى ذلك الإنسان لسنة، وهي في الخلقة كولد أربع سنين لقوّة الأبوين اللذين هما الأفلاك والأمهات المتولّين له في هذه الحالات المرّبين المغذّين فكان أوّل غذائه من الفواكه بالعنب والتين لما فيهما من النعومة واللين»⁽¹⁾.

كان وجود الإنسان في البداية جماعات داخل أغوار من الأرض، من ماء السماء وماء الأرض، وكانت روحه أو نفسه من النسيم الذي تسرّب إلى «الأجنة» الأرضية. وعلى الرغم من أنّ ما يذكره ابن الوليد مختلف كثيراً عمّا أوردنا عن أهل السنة والإمامية، فإنّ الانتباه إلى التشابه الذي يقيمه بين قوله وأقوالهم جدير بالملاحظة، من ذلك الإشارة إلى أنّ الخلق تمّ في الألف السادس، وهو ما يقابل اليوم السادس عند السنة والإمامية والمدونة اليهودية، ومن ذلك أيضاً الاعتناء بتصوير آدم، وبانبعاث الروح فيه، وتنفسه من منخره، والاهتمام بتأخّر تسرب الروح إلى رجليه، دون الإشارة إلى رغبة آدم في الوقوف استعجالاً لاكتمال خلقه، والاهتمام بمنزلة العنب والتين في غذائه. وليس هذا التقاطع بين النص الإسماعيلي، كما جاء عند ابن الوليد، والنصوص السنية والإمامية إلا تعبيراً عن انتماء هذه النصوص إلى مخيال واحد هو المخيال الإسلامي، على الرغم من أنّها تستعيد أطراً أسطورية ودينية متباينة.

(1) ابن الوليد، ص 57-59. انظر عن هذا الخلق الإنساني الأوّل أيضاً: الحامدي، إبراهيم بن الحسين الهمداني (557هـ/1162م)، كنز الولد، عني بتحقيقه مصطفى غالب، دار الأندلس، 1979م، ص 141.

ولكنّ السؤال عن آدم عند الإسماعيلية ما زال قائماً؛ لأنّ ابن الوليد كان يحدثنا عن كيفية وجود الجنس البشري على الأرض؛ أي عمّن ينتمي إليهم آدم من حيث جسده، وليس عن آدم في حدّ ذاته، فكيف وُجد آدم؟

يتعلّق الأمر بمبدأ يقيم عليه الإسماعيلية نظرتهن إلى الوجود عامةً، ووجود الإنسان خاصةً، وينبني المبدأ على أنّ كلّ نوع من الموجودات له غاية يرمي إليها «فلكلّ جنس من الأجناس نهاية، وفي كلّ شيء من الخلق غاية، كالياقوت الأحمر من الأحجار، والنخيل من الأشجار، والفرس من الحيوان»؛ ولذلك «وجب أن يكون الأنبياء والأوصياء والأئمة غاية ما في عالم الإنسان؛ لأنّ كلّ واحد منهم هو الطريق إلى الملائكة الكرام عليهم السلام»، وهذا ما يوجب «ظهور الشخص الكامل» الذي هو «زبدة الطبيعة بأسرها، الحائز لشرف الرياسة وفخرها»⁽¹⁾؛ ولقد ظهر في أحد الغيران المتكوّن فيها عالم الإنسان:

«ثمانية وعشرون شخصاً على عدد حروف المعجم وعلى منازل بروج الفلك الكريم... ثم لحظتها العقول السبعة بأنوارها الباهرة وأمدتها بفوائدها المتظاهرة... وكان فضل أهل المغارة المذكورة في تكوين أجسادهم الشريفة أعظم من فضل الياقوت على الأحجار... فكانت أجسامهم شفافة جوهريّة نامية كلية... ثم إنّ العقول لحظتها بأشعة أنوارها... فصارت لطائفها في غاية العلو... وانتظمت على سبيل ترتيب عقول عالم الإبداع وقيام كل لاحق بسابقه بالاتباع»⁽²⁾.

فكان منها من يقوم مقام المبدع الأول، ثمّ آخر يقوم مقام المنبعث... ثمّ يفصل ابن الوليد مراتب هذه الشخصوس بحسب رتب التنظيم الإسماعيلي، ولكنّه لا يجيبنا عن آدم، ولا يحدثنا عنه؛ بل يكتفي بالإشارة إلى أنّ آخر

(1) ابن الوليد، ص 61. الحامدي، ص 149.

(2) ابن الوليد، ص 61-62. الحامدي، ص 150.

عقول عالم الأمر، وهو الذي يأتي في مرتبة العاشر، قد أخذت له «العهود المؤكدة والمواثيق المغلظة المشددة بأنه خليفة الله في أرضه، القائم بسنته وفرضه»⁽¹⁾. وهذه النقطة التي يقف عندها ابن الوليد، وسيتحوّل بعد ذلك إلى مسائل عقائدية تنظيمية تخصّ المؤمن والمستجيب...، يكشف بعض غموضها الحامدي عندما يشرح لنا في (كنز الولد) كيف وجد دور الكشف الأوّل، وكيف انبنى على عين النظام الكوسمولوجي، الذي انبنت عليه الفلسفة الإسماعيلية. يقول الحامدي:

«إنّ أهل هذه المغارات التي طابت عناصرها، وصفت جواهرها في نفوسها وأجسامها، لما تحركت إلى منافعها من مأكّلها ومشاربها تحرك من جملتها شخص واحد فيه من الفطنة والذكاء والتمييز في جميع الأشياء ما ميّزه عن غيره. وتمكّن بفضل هذه الفطنة من أن يُدرك وجود الخالق، وهو هنا «العقل العاشر» فطرقة التأييد بروح القدس والتمجيد. ثمّ علّم من معه علم الكيفيات واللمّيات... وكان قيامه ابتداء نور الكشف... اختصّه [الله] بعلم جميع تلك لكونه قائم الابتداء في العالم الجسماني، وأوّل عالم في الجنس الإنساني بقوة ظهور الاتحاد وأقام الشخص في الدار يأمر وينهي، فأحلّ النكاح وحرم السفاح... وأنذر وبشر، وقدر كل خير ونفع وضرر. لأنّ دوره روحاني عقلي نوراني مضيء، وعمر طويلاً حتى استخرج من دعوته... شخصاً نورانياً كملت أعضاؤه، مجرداً روحانياً... يقوم مقامه وينوب منابه... وأشار بالإمامة إليه... وكذلك جرى الأمر [وراثته المرتبة] في ذرية الشخص الفاضل واحداً بعد واحد... وذلك كذلك إلى وفاء نور الكشف خمسين ألف سنة ووفاء دور زحل، وبدء دور الستر خمسين ألف سنة»⁽²⁾.

(1) ابن الوليد، ص 64.

(2) الحامدي، ص 157-162.

غير أنّ هذه الإضافة إنّ ساعدت على معرفة ما سبق آدم، فإنّها لا تكفي لمعرفة كيفية وجوده وكيفية وجود دور الستر الذي كان هو مبدؤه. ويشرح حسن المعدل الداعي الإسماعيلي هذه الكيفية، مقيماً تقارباً بين ما أوجب الانتقال من دور الكشف إلى دور الستر من ناحية، وما جاء عند أهل السنة والإمامية من انتقال مدار الحكم والخلافة في الأرض من الجان إلى آدم وبنيه من ناحية أخرى. يقول حسن المعدل:

«ثم إن الله تعالى أراد أن يخلق آدم على صورة الرحمن وهي الصورة الدينية والحلة القدسية، وهي صورة الوجود وترتيب الحدود، فعند ذلك أمر الحق سبحانه وتعالى جبرائيل عليه السلام، فأخذ قبضة من طين الإيمان ومدها على صورة الرحمن، وأكمل بها حلة الدين القويم، وجعلها طريقاً مستقيماً [كذا]، وحكمة للعالمين، بيّن بها الحق اليقين، وهي صورة آدم عليه السلام الذي هو منتهى دور المشيئة، ومبدأ دور الستر والتقية، القائم بقوة الأب المديد بحكمة الربّ، وقد كان في زمان دور المشيئة، والكشف للبرية سراً لائحاً في الوجود، وقطباً دائراً بالعهود، ونوراً ساطعاً بالبرهان، وجوهراً كاملاً للإيمان، وإماماً ناظراً في ملكوت النور الباهر، وسراً قائماً بحقيقة الأوّل والآخر، وعزماً جارياً من باطن الأمور. وكان قائماً بحقيقة دور الكشف قهرمان النور الباهر، وانهسلار السموات والأرض، وجبرؤوت الفيض العظيم وسر النور القديم وعزم ملكوت الذات المطلق، وحجاب الحق. فلما كثر بين الخلق الفساد، وانحلّ من نفوسهم عقد الوداد، وزادت ذواتهم بالنفاد، وصعدت عقولهم عن طريق الرشاد، حينئذٍ أراد البارئ تبارك وتعالى أن يحجب الرحمة التي جحدوا حقّها عن أهل الفساد... وأراد أن يحتجب عن أهل ذلك الزمان، ويدبّر دوران القرآن، ويبعث الرسل بالأعذار والإنذار، ويظهر وجود الشرائع بعالم الكون والفساد، ويستر وجود الحقائق عن

الأضداد، فعند ذلك نظر ذلك الإمام الحكيم... نظرة لطيفة، فجمع بنفسه جميع الكائنات ولطائف الموجودات... وفك أسرار الوجود، وأراد التوجّه إلى مدار برج الحمل، تحت خط الاستواء عند شجرة طوبى التي هي في جوار العرش العظيم، والنور القويم، وتوجّه الإمام على ذكره السلام، نحو تلك الجهة حتى اتصل بوادي يدعى سرنديب إلى مدينة تسمى بوسباط. وكان أهل تلك المدينة أهل معارف وإيمان وحقائق وبيان وسر وإعلان، فقام الإمام عندهم مدة مديدة وأيام [كذا] عديدة يعلمهم الحكمة والبيان، وأسرار الزمان، وقد كان آدم في ذلك الوقت رجلاً من رجال الدعوة الحقيقية والملة الإسماعيلية وهو من بعض المؤمنين المستمعين للحكمة من ذلك الرب الشفيق والسر الوثيق والعلم الدقيق، فقويت نفس آدم بالمعارف، وتشبّدت أركان نفسه باللطائف، فعند ذلك نظر الإمام على ذكره السلام، فعلم أنه سيكون في أول دور الستر، ويصلح ليكون حجاباً للحقائق عند الأفول، فقربه إليه وأفاض النعمة عليه، وأرشده إلى معرفة الأدوار، وجعله أول حجاباً [كذا] للأسرار، عند سدول الأستار وعلمه الأسماء الكلّيات⁽¹⁾.

يستعيد نصّ حسن المعدّل (ق 7 أو 8 هـ/ 14 أو 15 م) ما جاء عند ابن منصور اليمن في القرن (4هـ/ 10م)، ولكن من زاوية سردية أخرى. فقد تركّز السرد عند ابن منصور اليمن على سيرة آدم، في حين تركّز السرد عند المعدّل على سيرة إمام زمانه. وقد كان ابن منصور اليمن مشدوداً نسبياً إلى نصوص أهل الظاهر، فأوجب لآدم جنة وهجرة و«طيناً» وماء... في حين لم يعد

(1) المعدّل، حسن، رسالة مبتدأ العوالم ومبدأ دور الستر والتقية، ضمن أربعة كتب حقانية، تج. مصطفى غالب وتقديمه، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت-لبنان، ط2، 1407هـ/ 1987م، ص130-131.

الإسماعيلية في حاجة إلى هذا الانشداد، أو المداراة، لأهل الظاهر، فخلا قوله من علامات تدلّ على أنّ آدم، موضوع الحكاية، شبيه ولو من بعيد بآدم أهل السير والتواريخ أو التفاسير القرآنية.

هكذا نرى كيف يبنى الإسماعيلية حكاية وجود آدم، ولعلّ أهمّ إضافاتهم في ذلك ثلاثة:

* أولها: التمييز بين آدم الروحاني وآدم الجسماني، وربط الأوّل بالسماء وعالم الأفلاك والنظر إلى الثاني على أنّه أحد مريدي الإمام وطلبته احتجب به عن سائر الخلق. والملاحظ في الآدمين أنّهما لا يمثلان بداية الجنس البشري؛ بل هما بداية دور يقوم على التحوّل من الكشف والمعانية، إلى الاحتجاب والستر، وهو ما يناظر عند أهل السنة والإمامية الانتقال من مرحلة حكم إبليس إلى مرحلة خلافة آدم، وهو تناظر دقيق لأننا إذا نظرنا إلى هاتين المرحلتين اللتين تذكرهما نصوص السنة والإمامية من زاوية الكشف والستر نرى أنّ العلاقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، أو بين عالم السماء وعالم الأرض، لم تكن قائمة على الانفصال أو احتجاب هذه عن تلك، فالدور القائم قبل آدم عند السنة والإمامية هو دور الكشف والاتصال؛ لأنه مرحلة حضور الجان والملائكة وحكم إبليس وهيمنته على الأرض، وهو ما يربط عالم الأرض بالعالم المحجوب الخفي؛ ما يعني أنّ هذا العالم كان مكشوفاً بيّناً⁽¹⁾، وهو عالم يتحرك فيه الجان بين السماء والأرض وتنزل الملائكة إلى الأرض لتعيش فيها، ما يعني أنّ العالمين كانا في اتصال سيسعى العارف الصوفي إلى استعادته... ولقد كانت خطيئة آدم باب الدخول في دور الستر أو دور الانفصال بين العالمين، كما سنرى في تحليل حكاية آدم.

(1) انظر ما يذكره مقاتل مثلاً عن الجن الذين كانوا يصعدون إلى السماء، ومن بينهم إبليس، وينزلون إلى الأرض للطواف بالبيت المعمور: مقاتل، ج3، ص282. وقارن بما ذكره الطبري من منزلة إبليس قبل عيسى، ثم قبل محمّد. الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج18، ص483 وما بعدها.

* وثانيها: أنّ الوجود البشري على الأرض لم يبدأ من زوج أول انحدرت منه سائر الأجناس والأعراق البشرية؛ بل يعود هذا الوجود إلى "ميلاد" مجموعات بشرية من داخل «رحم» أرضية كان صاحب «النطفة» فيه السماء، وكان غذاؤها من «دماء حيض» الأرض و«مائها»، ثم خرجت هذه المجموعات البشرية إلى الأرض وعمرتها.

* ثالثها: أنّ حكاية آدم عند الإسماعيلية حكاية سياسية لا يقوم الصراع فيها بين طرفين يختلفان في العنصر الذي خُلقا منه شأن ما عليه الأمر بين آدم وإبليس عند السنة والإمامية؛ بل هو صراع بين طرفين من عنصر واحد؛ لأنهما من جنس البشر وما انتساب إبليس إلى الجن إلا لمكانته العلمية قبل أن يختار الإمام آدم لخلافته، وموضوع الصراع هو العلم اللدني أو الحكمة الروحانية.

هكذا يمكن اختصار القول الإسماعيلي في القول بالدور والقول بالجماعات الإنسانية التي خرجت من الكهوف، وفي ربط المسألة بالسياسة، وهو ما يعني في المجال الشيعي الإسماعيلي ربط المسألة بالإمامة. وإذا بحثنا عن أصول لهذا القول نتبين التشابه بينه وبين الأقوال التي كانت حاضرة عند اليونان، ولاسيما محاورات أفلاطون⁽¹⁾ من ناحية، وما ورد عن أساطير الهند والفرس من ناحية أخرى⁽²⁾؛ وهو ما يوجب النظر في الأساطير الدينية

(1) انظر حديثه عن العصور الخمسة أو الأدوار من العصر الذهبي إلى العصر الحديدي، وعن العلاقة التي كانت بين الآلهة والإنسان أو عن الاتصال بينهم فيما يشبه إلى حدّ كبير دور الكشف الإسماعيلي: Vernant, p. 62 et suite.

(2) تربط أساطير الهند حكاية الإنسان أو مانو بما يعرف بـ «مهايوغا» أو «كالپا» وهي فترات ظهوره أو تجلّيه، وتسمّى كذلك بـ «أعمار مانو»، وفي كلّ فترة من هذه الفترات يبدأ الكون من جديد، ويسمّى الإنسان الأوّل فيها بمانو. وعدد هذه الفترات أربع عشرة فترة تكوّن جميعها «يوم براهما»، وتمتدّ كلّ واحدة على 4320000 سنة. ونعيش نحن في الماهايوغا السابعة. ويبدو مانو في المهابهاراتا أقوى من بعض الآلهة؛ بل إنه ليتحد مع براهما ويشاركه في بعض أعمال الخلق في بداية كل دور أو ماهايوغا. Leeming, p. 456.

العربية الإسلامية لا من زاوية علاقاتها بالأساطير الكتابية فحسب؛ بل من خلال علاقاتها بالأساطير الهندية والفارسية واليونانية أيضاً.

لقد اكتمل «حضور» آدم، فخرج من كمنونه سواء كان كمنوناً في العلم الظاهر أم في جزيرته، أو في الجماعات المنخرطة في الدعوة الإسماعيلية، وأيد بالعلوم الحكمية والمواد الروحانية، ولم يبقَ إلا أن يتحوّل إلى كائن فاعل.

2-2- الخطيئة في تصوّر الإسماعيلي:

يتفق الشيعة الإسماعيلية مع الإمامية في أنّ شجرة الخطيئة هي شجرة العلم، شأن ما عليه الأمر عند أهل الكتاب، ولكنهم يختلفون عن الإمامية في المقصود بالعلم، وهو ما يعني في الوقت نفسه اختلافاً في المقصود بالجنة وبإبليس وبالخطيئة.

ليست الجنة في باطنها عند الإمام المستور أرضاً، وإنما هي جوار الله وكرامته التي لم يختصّ بها آدم وحده؛ بل كانت مقرّ عباده المصطفين، من الملائكة المقربين، وإن كان آدم في ما أعطاه ربّه مفضلاً عليهم⁽¹⁾. ويتدعّم عدم اختصاص آدم بهذه الجنة من خلال تصوّر إخوان الصفا لها، فقد جاء في رسائلهم أنّ الجنة مكان الأرواح التي ارتفعت عمّا يدنسها من شوائب عالم الكون والفساد، سواء كان أمر تطهّرها قبل وجود آدم أم بعده⁽²⁾. ولعلّ

(1) الإمام المستور، أحمد بن عبد الله بن محمّد بن إسماعيل بن جعفر الصادق (ت 225هـ/840م)، الرسالة الجامعة، تح. مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، ط 2، 1984م، ص 66-67. إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، دار صادر، ص 34 وما بعدها.

(2) جاء في رسائل إخوان الصفا، في إطار فصل في شرح معنى الكفر: «أن جهنم هي عالم الكون والفساد الذي هو دون فلك القمر، وأن الجنة هي عالم الأرواح وسعة السموات، وأن أهل جهنم هي النفوس المتعلقة بأجساد الحيوانات التي تنالها الآلام والأوجاع دون سائر الموجودات التي في العالم. وأن أهل الجنة هي النفوس الملكية =

هذا ما يفترط طرد إبليس منها عند عصيان أمر السجود، وطرد آدم عند عصيان أمر عدم الأكل من الشجرة، مثلما أن جهنم هي عالم الكون والفساد عالم ما تحت فلك القمر، ولذلك عُدَّ هبوط إبليس و آدم عقوبة.

وفي حين تتحرّك حكاية الخطيئة عند أهل السنة والإمامية في حديقة، وهو ما يجانس اعتبار المنهي عنه شجرة تُؤكل ثمارها، يخرج الإسماعيلية عن هذا الإطار المكاني؛ لأنهم لا ينظرون إليه في بعده الذي يربطه بالنعيم الجسدي. ولذلك تبدو شجرة الخطيئة عند الإمام المستور مختلفةً عمّا ذهب إليه أهل السنة والإمامية. يقول الإمام المستور:

«قال الحكيم⁽¹⁾: إن الله سبحانه لما خلق آدم وأسكنه الجنة التي هي دار كرامته ومحل نعمته في جواره الأمين، وقراره المكين، ومقرّ عباده المصطفين، من الملائكة المقربين. وعهد إليه أن لا يقرب شجرة عزّفه بها ونهاه عن أكلها وأعلمه أنّها مذخورة إلى وقت معلوم، وأنّ بها يكون العود إلى البداية وأنّها لا تبدو ثمرتها، ولا يحلّ أكلها إلا عند النهاية، وأنّها بقيّة دور الكشف الأوّل فتكون مدّة دور الستر الذي قدّر الله سبحانه أنّ آدم أوّل المستخلفين فيه، وأنّ ثمر تلك الشجرة يكون مستوراً في أكامها، مخبوءاً تحت ورقها، مكمناً في أغصانها مستوراً مخفياً لا يكاد مخلوق في دور الستر يقف عليها ولا يصل إليها، ولا يتناول شيئاً منه إلا في الوقت الذي قدّره الزمان الذي يسّره، إذا بدا دور السعادة بظهور النفس الزكية في يوم العرض الثاني إذا تجلّت النفس الكلية لفصل القضاء، فعند ذلك تبدو شجرة سدرة المنتهى وبها تكون النشأة الأخرى

= التي في عالم الأفلاك وسعة السموات في روح وريحان، البريئة من الأوجاع والآلام». إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، ج 3، ص 63.

(1) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، تح. وإعداد عارف تامر، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 1، 1415هـ/ 1995م، ج 5 (الرسالة الجامعة)، ص 116.

وعهد الله إلى آدم، وأطلعه على ذلك، وأعلمه أنه لا يكون في وقته ولا يتهياً له في زمانه، وأباحه ما سوى ذلك من أكل الشجر والتناول من أصناف الثمر ما يكون غذاء له ولمن هو معلّم له»⁽¹⁾.

مما تميّز به شجرة المحنة في هذا النص علاقتها المضطربة بآدم؛ ذلك أنّ الأمر الذي وُجّه إليه، والعهد الذي أخذ عليه، أن لا يقرب هذه الشجرة، وهو ما يعني أن لا تكون له بها علاقة شبيهة بالعلاقة التي ستكون له مع بقية شجر الجنة، وعندما نعلم أن علاقته ببقية الشجر منحصرة في ما سيأخذه منها غذاءً روحياً له ولمن يعلمه، علمنا أنّ العلاقة التي منع منها تعني علم ما تعنيه الشجرة، أو ما تحتوي عليه من مكنون الأسرار التي ليس لآدم حق في الاطلاع عليها، غير أنّ الإمام المستور يُفصح عن أنّ الله قد أعلم آدم ما في الشجرة من علم، وكشف له منها ما سيكون إخباراً ضده، وهو إبليس، به الخطيئة الكبرى لأنّ ضده ممنوع من هذا العلم ومن المرتبة التي اصطفى الله لها آدم. ويمكن أن يُفهم اضطراب علاقة الشجرة بآدم من خلال علاقتها بالأدوار التي يمرّ بها الوجود، فهي جامعة بين أدوار ثلاثة هي: دور الكشف السابق، ودور الستر الذي يمثّل آدم بدايته، ودور الكشف الذي يمثّل القائم وهو من ولد آدم بدايته؛ إنّها تحمل الثمار التي وُجدت في دور الكشف الأوّل، والتي بها سيبدأ دور الكشف الثاني، عندما تتحوّل إلى شجرة «سدرة المنتهى»، وليست شجرة سدرة المنتهى هذه إلا آل بيت نبوة الرسول محمد المستورين وإمامهم الذي هو الإمام المستور نفسه صاحب الرسالة، غير أن هؤلاء هم أبناء آدم بالمعنيين المعنى «الجسدي»، الذي عبّر عنه أهل السنة والإمامية، والمعنى الروحي الذي يعبر عنه الإسماعيليون. إنّ آدم هو صاحبهم الذي يجب ألا يعرفهم أو هو والدهم الذي لا ينبغي أن يطلع على سرهم.

(1) الإمام المستور، أحمد بن عبد الله بن محمّد بن إسماعيل بن جعفر الصادق (ت 225هـ/840م)، الرسالة الجامعة، تح. مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1984م، ص 66-67. إخوان الصفا، الرسالة الجامعة، ص 34 وما بعدها.

ويكشف الإمام المستور عن حادثة الخطيئة بقوله:

«فلما زين له الشيطان سوء عمله، وحمله على ارتكاب ما نهى عنه... فكان من حاله أنه جاءه في صورة الناصح الأمين الشفيق، يطلب منه الفائدة بالسؤال والتدليل، فقال له: إنك قد أتاك الله من العلم والحكمة والمعرفة ما لم يعرفه أحداً قبلك، وقد فضلك الله على جميع ملائكته الذين أمرهم بالسجود لك والخضوع بين يديك، وجعلك معلماً لهم تعلمهم أسماء ما يكون، ولم يبق عليك إلا معرفة شيء واحد لو عرفته لكنت من الملائكة العالين الذين لم يؤمروا بالسجود لك، ولم يدخلوا في طاعتك، ولهم المقامات العالية، والدرجات السامية عند الله. قال آدم: وما هذا العلم الذي أخفاه الله عني ولم يطلعني عليه، وقد علم أنني محتاج إليه وغير مستغنٍ عنه؟ فقال له عدوّه، يريه أنه له من الناصحين: هو علم القيامة، وكون النشأة الآخرة، والبروز لفصل القضاء، وكيفية بروز الصور الروحانية المعرة من الأشخاص الهيولانية في دار البقاء، ولو علمت هذا العلم أنت وزوجتك لكنتما ملكين وكنتما من الخالدين... فعند ذلك اشتاقت نفس آدم إلى ذلك، وأراد الاطلاع عليه بالإظهار له من حدّ القوة إلى حدّ الفعل، ليرى كيف يكون دور الكشف وكيف يكون قبول أهل ذلك الزمان واستجابتهم إليه، وكيف تكون منزلة النفس الزكية في ذلك الوقت، فأبدى شيئاً ممّا نهى عنه إلى غير أهله، واطلع عليه غير مستحقّه، ووضع منه شيئاً في غير موضعه فكان بمنزلة الأكل الذي نهى عنه، فلما بدا ذلك منه اضطربت عليه أحواله واستوحشت منه عمّاله، وقبحت أعماله، ونفرت منه الوحوش التي كانت قد أنست به، وتباعدت عنه الطيور التي كانت قد ألفت صورته ونزع عنه لباسه، وبدت سوءته، وانكشفت عورته، وظفر به عدوّه، وأقبل يفرّق عنه جموعه، ويبعد أهل الجنة عنه ويدعوهم إلى نفسه، فعند ذلك ناداهما ربّهما... قال: ﴿قَالَ أَهْبَا مِنْهَا جَمِيعاً بَعْضُكُمْ

لِعَصِيٍّ عَدُوٍّ ﴿ طه: 123 ﴾⁽¹⁾، فأهبط من دار الملائكة التي كان فيها، وأخرج منها إذ كان أهل الجنة قد سئمو موضعهم، واستوحشوا من شخصه، لما بدت سوءته وانكشفت عورته ورأوه بعين من جاءهم بما لا يعرفونه، وبما ينكرونه من المعصية ظفر به عدوه، وخرج آدم وزوجته من الجنة سائحين في الأرض لا يدریان أين يتوجَّهان من بلاد الله، وبهما من الندامة ما جاوز وصف الواصفين، وكيف لا يكون ذلك كذلك، وقد زالت الرياسة عنهما وتدبير السياسة النبوية منهما. فلما طالت المحنة بآدم استرجع القول، وناجى ربه، وتوسَّل إليه بالقائم في ذلك الوقت الذي فيه ظهور الحقائق، وبأصحاب المقامات العالية في ذلك الزمان الذين هم الكلمات التامات، والآيات الباهرات، وأنه لم يعتمد ذلك وإنما اشتاق إلى تلك المنزل الجليلة... بغير إنكار لها ولا استكبار عن الإقرار بفضل صاحبها، فعند ذلك تاب الله عليهما⁽²⁾.

يكشف هذا النص عن أطراف ثلاثة تحققت الخطيئة بها هي: آدم، وإبليس، والملائكة أو أهل الجنة، ويقيم آدم مع كل طرف علاقة خاصة تعطي معنى مخصوصاً للخطيئة. يقوم محور آدم وإبليس على علاقة منفعل بفاعل، فهو واقع تحت سلطان إغراء إبليس بالتطلع إلى مرتبة غير مرتبته، واكتشاف ما كتم عنه، وتمثّل خطيئته عندئذ في شوقه إلى هذه المرتبة والطمع في نيلها مع ما قد يعني ذلك من حسد صاحبها أو رفض فضله. ويكشف محور علاقة آدم بالملائكة عن معنى آخر للخطيئة يتمثّل في بيان آدم ما نهى عنه لغير مستحقه، فكان ذلك «بمنزلة الأكل الذي نهى عنه». إننا أمام اجتماع معنيين للخطيئة

(1) طه 20: 123. وقد جاء في نص الرسالة «قال اهبطوا منها جميعاً...»، ولم نجد في القرآن آية كذلك، إلا آية سورة البقرة الآية 38 التي تشبهها، والصحيح من سورة طه ما أثبتناه.

(2) الإمام المستور، ص 67-70. إخوان الصفا، الرسالة الجامعة، ص 34-36، وص 46.

أولهما: تطلع آدم إلى مرتبة غير مرتبته ما يعني أنه جاهل بهذه المرتبة، ويرغب في معرفة مميزاتها واكتساب العلم الذي به فضل صاحبها على سائر الموجودات، وثانيهما: كشف آدم ما لا ينبغي له كشفه لغير مستحقه، وهو ما يعني أنه كان عالماً بالمستور من العلم والمكنون من الحقيقة التي أخفيت عن سائر الموجودات. ولقد رأينا أن معنى الخطيئة الأول كان حاضراً بقوة عند الإمامية. أمّا المعنى الثاني فسيرافق تطوّر الأسطورة في نصوص الإسماعيلية، وسيكون له وظيفة مهمة في التميز المذهبي الإسماعيلي.

ولا يساعدنا ما نجد في الرسالة الجامعة على التوحيد بين هذين المعنيين، فعلى الرغم من أن إخوان الصفا قد اهتموا بحكاية الخطيئة في إطار الإفصاح عن معنى إبليس وعلاقته بآدم، لم يضيفوا في سائر رسائلهم جديداً إلى ما أوردوه. ويجاري إخوان الصفا، في ما أضافوه، ما جاء عن أهل السنة والإمامية من تطور لمراحل الحكاية بدايةً برفض سجود إبليس لآدم ثم طرده، فمحاولة الدخول إلى آدم في جنته بالاستعانة بالحية والطاووس، ولكنهم اندرجوا في سياق تأويلي يختلف عما أوردته أهل السنة والإمامية، فقد تأوّل إخوان الصفا إبليس على أنه «شخص من بقايا أشخاص آخر دور الكشف الأول»، وما تكبره إلا جهله أمر دور الستر فأبى «أن يسجد للذي هو أول خليفة قام بأمر الله، وأراد إبليس أن يكون هو القائم بذلك بأمر الله، فأخلف الله ظنه وجعله تابعاً لا متبوعاً»⁽¹⁾. وتبدأ عداوة إبليس بتحريض أصناف المخلوقات التي كانت في الجنة، «مثل الحية والطاووس وغيرهما»، على آدم ومعاداته من خلال بيان اختلافه عنها من ناحية، ومن خلال ما سيرزاه لهم ممّا سينكرونه من ناحية أخرى:

«وعلمهم مسائل ممّا كان يعرف من علم نور الكشف، وقال للحية: سلي آدم عن هذه المسائل، وانظري في ماذا يجيبك به، واعلميني حتى أدلك من قوله على ما ذكرت لكم من أمره ففعلت،

(1) إخوان الصفا، الرسالة الجامعة، ص 37.

ولذلك قيل: إن الحيّة حملت إبليس في جوفها، وكانت أول
المساعدين له على آدم. ثم أتاه بعد ذلك كمثّل الناصح له والمشفق
فكان ما كان... وإذا بالبرهان أن إبليس هو شخص تكبر عن قبول
الحق، وخرج من جملة أهل الصدق... والشيطان⁽¹⁾ هو أول
الأشخاص التابعين له على ذلك الأمر⁽²⁾.

وما يثير التساؤل في الرسالة الجامعة هو غياب حواء؛ إذ لا نجد لها
دوراً في الخطيئة شأن الدور الذي قامت به في نصوص أهل السنة ونصوص
الإمامية، ويبدو أن الحية هي التي حققت هذا الدور، وهو ما يلغي مسؤولية
حواء في خروج الإنسان من الجنة ما يجعل الموقف الإسماعيلي في القرن
الثالث متناسباً مع الموقف السني والإمامي في الفترة نفسها.

ويعمّق القاضي النعمان الرؤية الإسماعيلية للخطيئة بدءاً بمعنى الجنة التي
عدتها الرسالة الجامعة جوار الله، وما بدا عليه آدم من كرامة؛ إذ يرى
القاضي النعمان أن «باطن الجنة... هو التأييد بالعلم الحقيقي الروحاني
الصافي اللطيف؛ لأنّ النعيم فيه يفوق كلّ نعيم»⁽³⁾، وليس هذا العلم إلا
«حدود الرسل من التأييد فمن دونهم إلى النقاء»⁽⁴⁾.

«فأباح سبحانه لهما [آدم وحواء] حدود الرسل على شرائطها
وواجباتها التي أوجبها فيها من تحليل ما أحله وتحريم ما حرّمه...

(1) ينبغي أن ننبّه إلى أن بعض الكلمات ذات مدلول سياسي تاريخي؛ إذ يُشار هنا إلى
الصحابيين اللذين ينسب إليهما عموم الشيعة اغتصاب الخلافة من علي بن أبي
طالب، وتكون عبارة الصدق إشارة إلى أبي بكر الصديق، ومن بادر بإعائته هو عمر
بن الخطاب. انظر تعريفهم لإبليس والشيطان؛ إذ يقولون: «وكل من غلب هواه على
عقله فهو إبليس، وكل من أطاع نفسه الغضبية، وداخلته الحميّة الجاهليّة، والعصبية
للباطل فهو شيطان». إخوان الصفا، الرسالة الجامعة، ص 40.

(2) المصدر نفسه، ص 38.

(3) القاضي النعمان، ص 62.

(4) المصدر نفسه، ص 59.

وجعل الشجرة التي نهاه أن يقربها ومنعه منها وحرّمها عليه مثلاً لحدّ قائم الزمان الذي هو صاحب القيامة، والذي يكون التكليف في حدّه مرفوعاً، إن لم تكن عملت به من قبل... ويتجرّد حينئذٍ الباطن، ويسقط الظاهر، ويكون الباطن ظاهراً على خلاف ما هو في حدود الرسل قبل ذلك؛ لأنّه في حدودهم مدفوع إلى حججهم، مستور عندهم، محمول من واحد إلى واحد، وهو معجزة لهم، وعلم يستضاء به حتى يصل إلى صاحبه؛ أي صاحب القيامة، فيظهره ويجرّده وذلك محظور ممنوع قبله، فمَنع الله عزّ وجلّ آدم في ابتداء الأمر من ذلك لتجري سنّة الله التي لا تبدّل لها عليه»⁽¹⁾.

يتعلّق الأمر عند القاضي النعمان بما عبّرت عنه أساطير اليهود من إطلاع الله آدم على أخبار الرسل والملوك من ولده، فكان كلّ الرسل وشرائعهم التي ألزموا المؤمنين بها بمثابة الشجر الذي أبيح لآدم تناول ثمارها، في حين أنّ الشجرة المحرّمة هي التي تخصّ خبر الإمام القائم أو المهدي المنتظر، وما سيسقطه عن أتباعه من أحكام كانوا قد تقيّدوا بها.

وتتمثّل الخطيئة في أنّ إبليس أغواهما:

«زَيَّنَ لَهُمَا حَدَّ الْإِبَاحَةِ فِيمَا حَذَرَهُمَا اللَّهُ ﷻ مِنْهُ، وَقَالَ لَهُمَا: إِنَّ حَدَّ الْعَمَلِ بِالْفَرَائِضِ هُوَ حَدُّ التَّعَبِ وَالنَّصَبِ وَلَوْ تَرَكْتُمَاهُ لَصَرْتُمَا فِي حَدِّ الْمَلَائِكَةِ الرُّوحَانِيِّينَ اللَّطِيفِ، وَتَجَرَّدْتُمَا مِنَ الْعَالَمِ الْجِسْمَانِيِّ الْكَثِيفِ، وَلَكِنْتُمَا مُلْكَيْنِ خَالِدَيْنِ فِيمَا تَشْتَهِيَانِ، وَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَلَنُفَعِّلَهُمَا بِعُرْوَةٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءُهُمَا﴾ [الأعراف: 22]؛ أي فجاوز حدود النطقاء التي أبيحت لهما إلى حدّ صاحب القيامة الذي حظره الله عزّ وجلّ عليهما، ومدّاً أيديهما إلى ما ليس لهما، فتناولا منه وأكلا من الشجرة فوقها في الخطيئة والمعصية، فانقطع التأييد عنهما، وهو لباس التقوى الذي ذكره الله في كتابه فقال:

(1) القاضي النعمان، ص 62-63.

﴿وَلِبَاسُ الْقَوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ ءَايَةِ اللَّهِ﴾ [الأعراف: 26]⁽¹⁾
وعريا منه، وبدت لهما سوءتهما يعني أنّه ظهر لهما ما كان
مستهجناً فيهما من كثافة الصورة الطبيعية، ولما عريا من لباس
التقوى؛ أي الكلمة التي وارت عنهما بنورها كل ظلمة كانت فيهما
مركبة، لأن التأييد لا يصحب المعاصي، ومدّ اليد إلى ما ليس لها
يوجب في الحكم قطعها⁽²⁾.

تبدو الخطيئة عند القاضي النعمان في أنّ آدم، ومن ورائه حواء، قد
طمح إلى مقام القائم، ويتمثل هذه الطموح في رغبته في تجاوز التكليف
والعمل بالشرع والحصول على الحقيقة والعلم السري دون جهد، غير أنّ
هذا الطموح قد حرهما ممّا كانا فيه من نعيم القرب من الله ومن تأييده.

لقد أفصح نص أساس التأويل عن باطن الخطيئة بربطها بالتطور
«التاريخي» المفترض لعلم الله الباطن الذي سيكون المهدي المنتظر علماً
عليه، وهو ما يمهد لما سيفصح عنه الإسماعيليون بداية من القاضي النعمان،
بعد قيام دولة القائم في أفريقيا، من تناظر بين الحدث الذي تمّ في أوّل دور
الستر والحدث التاريخي الذي قامت بفضل الدولة الفاطمية سنة (296هـ/
909م)، وهذا ما نراه بوضوح مع ابن منصور اليمن.

يقدم ابن منصور اليمن تأويلاً باطنياً آخر حول حكاية الخطيئة التي
أوردها النصّ الديني مؤطراً إياها ضمن الصراع السياسي بين إبليس وآدم:

«وهو في وجه آخر من التأويل أنّ آدم كان قد وقع في دعوة
إبليس وهو الحارث، وكان الحارث من أحد دعاة صاحب الوقت
وأكثرهم بياناً، وأن إبليس وآدم تنازعا في الخطاب حتى ترفعا إلى
إمام الزمان، وهو ملك الجزيرة، وأن الملك لما سمع كلام آدم وبيانه
استحسنه وقبله أحسن قبول، واستخلصه لنفسه واصطفاه، وأمر

(1) في المتن: «وَلِبَاسُ الْقَوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ آيَةِ اللَّهِ». والصحيح ما أثبتناه.

(2) القاضي النعمان، ص 66.

الحارث الذي هو إبليس بالسمع له والطاعة والقبول منه، فامتنع إبليس من ذلك تكبراً عليه، وقال: أنا خير منه خلقتني من نار؛ أي أنا أعلى منزلة منه، لأنك ملكتنني من العلوم ما لم تملكه، لأنني نوراني روحاني، وهو جسماني ظلماني، وهو قوله: ﴿وَخَلَقْتُهُ مِنْ طِينٍ﴾ [ص: 76]. فعند ذلك سخط عليه وأبلسه؛ أي قطع عنه مواد الدعوة المتصلة به، وأسقطه من دعوته التي هي جنته التي أسكنها آدم، وأباحه إياها بفاتح فيها كيف يشاء، وأمر دعائه بالسمع والطاعة له فأجابوا قوله: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 34]. وفي موضع آخر ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ [الكهف: 50]؛ أي خرج من دعوة صاحب الجزيرة، وكان منهم ما قصه الكتاب، وأن إبليس لما طرد عن الدعوة التي كان فيها وأخرج منها أبلس عن الطاعة، وانقطعت عنه مادة صاحب الجزيرة، فعند ذلك عمل لنفسه شريعة قياسية، وذلك لانقطاع التأييد عنه، وكان يتظاهر بالرأي والقياس عند أهل إجابته، وعلى هذا أتباعه إلى وقتنا هذا المقيمين في دعوته وحدوده، كما أن أهل الباطن هم أهل دعوة أولياء الله، وهم أهل البيان والشرح المحقين، أصحاب البرهان له المبين»⁽¹⁾.

ويبين أن الصراع بين آدم وإبليس متعلق بسلطتين هما السلطة السياسية، سلطة القول الفصل في مجالات الدنيا، والسلطة العلمية، سلطة القول الفصل في مجالات الدين، فهما أشبه ما يكونان بقائدين في صراع لاكتساب السلطان في تنظيم سري يقوم على التداخل الصميم بين الديني والسياسي أو الدنيوي والأخروي. وتتمثل الخطيئة في أن أحد القائدين الذي قرّبه صاحب الأمر قد مال إلى الثائر المطرود من بينهما، وكانت ثمرة هذا الميل كشف سرّ من الأسرار التي لا يعرفها إلا هو، وكان هذا السرّ أمانته التي عُرضت على

(1) ابن منصور اليمن، سرائر وأسرار النطقاء، ص 33-34.

الأرض والسموات والجبال فأبين أن يحملنها وحملها هو دونها. يقول جعفر بن منصور اليماني:

«وإنَّ الله جل اسمه احتجب عن إبليس وجنوده بحجابه الذي سماه آدم بالخضوع والتذلل، وكذلك الملائكة هم حجج إمام الزمان قد اجتمعوا إليه من جزائر الأرض، وكان بجزيرة من جزائر الهند مقامه بمكان يعرف بسرنديب مدينة عظيمة، وكان أهلها قد أطاعوه وسمعوا منه وقبلوا عنه، فلما رأى إبليس أنَّه قد سقطت مرتبته، وزالت مواد العلم عنه، وخرج من الطاعة، حسد آدم على منزلته، وأخذ في مخادعته كما نكرناه، ليخرجه كما خرج، ويغويه كما غوى، وأخذ إبليس يراجع آدم ويظهر له الخضوع والتذلل، والنصح والموادعة، نفاقاً منه عليه، ومكرراً به، فكان أول من أسس النفاق، والمكر والخديعة والرياء والغدر، وكان يلح على آدم لمسألة، ويستقبله⁽¹⁾ في الوقت بعد الوقت في ذنبه، ويستميله، وآدم ع. م. يظن أنَّ ذلك الذي يظهره حق، وأنه صادق في كل ما يأتيه إلى أن خرج إليه آدم بشيء مما أودعه الله إياه، وأطلعه عليه، ومنعه من مفاتيحه وإظهاره على شيء منه، وهي الشجرة التي نعتها الله في الكتاب بقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 35] ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَائِكَةً أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ [20] ﴿وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَنْ نَصِيحِينَ﴾ [الأعراف: 20-21]، فانقطعت عن آدم المواد وأظلم عليه النور فعلم آدم بزلته⁽²⁾، وأيقن

(1) هكذا في المتن، ولعل الأصح هو يستقبله في ذنبه من أقال بمعنى صفح، ومنه الحديث:

«من أقال نادماً أقاله الله من نار جهنم». ويقول ابن شهيد الأندلسي [المتقارب]:

وإِلَّا فَعَفُوْهُ يُقْبَلُ الْعِشَارُ فَذُو الْعَرْشِ يَرْحُمُ مَنْ قَدْ رَحِمَ

(2) في المتن: بذلته.

بخطيئته، وتاه في معصيته، واستقال ذنبه، وجرت عليه المحنة من ربه، بما نصّه الله في كتابه المنزّل على محمد نبيه بقوله: ﴿وَقُلْنَا يَكَادُمْ أَتُكِنُّ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكَلَّا مِنْهَا رَعَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (35) فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ﴿[البقرة: 35-36] الآية﴾⁽¹⁾.

يبدو آدم هنا عالماً وإبليس جاهلاً، وتبدو خطيئة آدم في أنّه أخبر إبليس بما لا ينبغي عليه معرفته⁽²⁾، ويساير جعفر بن منصور اليماني بهذا ما جاء عن القاضي النعمان، غير أنّ لنا نصّاً آخر من «السرائر» يبدو فيه إبليس هو الشجرة التي نهى الله آدم عن الاقتراب منها وأخذ ثمرها. يقول اليماني:

«فأما الجنة التي أسكنها الله آدم فهي دعوة إمام العصر، وصاحب الوقت، وأنّ الحارث قد خدم فيها، وكان من أحد دعائها، فلما اصطفى صاحب الوقت آدم وارتضاه، وقربه منه وأدناه، وأناله أعلى مراتب الدعوة، وأطلعه على جميع حدودها، وأبوابها وأسوارها، وعلمه بما لم يعلم به أحد من حدوده، وأطلعه على ما حجب عنههم وأفقرهم إليه... وأباح له أن يعلمهم وأن يفتحهم، إلا الحارث بن مرة وهو إبليس؛ لأنّه أبى أن يطيعه، ويخضع له، وتكبر عليه وافتخر عجباً منه بنفسه، وتوهماً منه أنّه أعلى منه لسبقه له في طاعة صاحب الوقت، وأنه أقدم منه هجرة، فأباح الله لآدم مفاتيح الحدود بغوامض الأمور، ونهاه أن يفتح بشيء من العلوم، لا إبليس ولا أحد [هكذا] من أتباعه وجنوده. وكان إبليس هو الشجرة، المنهي عن مفاتيحه بالعلوم؛ إذ كان قبل إبلاسه في حدّ الدعاة، فلما

(1) اليماني، ص 34-35؛ انظر أيضاً ص 37.

(2) يقيم الإسماعيلية بهذا التعديل للخطيئة تناظراً بنيوياً بين آدم وإبليس وبين الرسول محمد وأحد الصحابة الذين أسرّ إليهم الرسول بأمر ما (زواجه من زوجة زيد ابنه بالتبني أو ما سيقوم به بعض الصحابة بعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى، ومن أسرّ لها هي أم المؤمنين عائشة).

امتنع عن الطاعة سقطت منزلته، وانقطعت مادته، وذهب عنه ما كان يعلمه، وتعرى من المواد وشيطن وأبليس، وحسد آدم على ما ناله من مواد العلم وتأيبده، فأخذ في غوايته واستزلاله لكي يقع به العصيان، فيقطع مواده، وتسقط مرتبته»⁽¹⁾.

يقوم نصّ ابن منصور اليمني على استعادة الحكاية كما وردت في النص الديني وفي أخبار «العامة»، ولكن ضمن أفق تأويلي يختصر أطرافها في طرفين هما آدم وإبليس، ويختصر موضوعها في العلم المكنون الذي هو العلم بالقائم، وما يمثله في مسار الدعوة الإسماعيلية السريّة؛ إنّه اختصار للأسطورة في المشهد السياسي الذي سيكون عليه مذهب الإسماعيلية في القرنين الثالث والرابع.

والملاحظ أنّ «تأويل» ابن منصور اليمني لخطيئة آدم، وهو لاحق في هذا بمن سبقه من دعاة وأئمّة، يسكت عن عنصر مهم في مسار الحكاية، وهو غواية إبليس لآدم. صحيح أنّ الداعي الشيعي قد أشار إلى هذه الغواية إلا أنّه لم يتقدّم بها إلى نتيجتها الطبيعية التي يصل إليها النصّ الأسطوري السني والإمامي، وهي أنّ علم إبليس أشمل من علم آدم، وأنّ آدم قد وقع في حبال إبليس نتيجة جهله لا لمجرّد طمع في مكانة من لا يجوز له أن يمدّ بصره إليه. إنّ غواية إبليس قائمة في الحقيقة على كشفه ﴿شَجَرَةَ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلَى﴾ [طه: 120].

ونجد خروجاً من هذا التردّد بين إعلاء منزلة آدم بكونه حجاب الإمام وبين خضوعه لـ «علم» ضده عند الداعي الأجلّ حسن المعدّل. يقول في رسالته (مبتدأ العوالم):

«فلما أنبأهم بأسمائهم وهي تلك المعاني الخفية، والحكم الربانية، والمناهج الدينية. وقعوا له ساجدين، وأمره طائعين،

(1) ابن منصور اليمني، ص 36-37.

ولقوله تابعين، إلا إبليس أبى واستكبر، وهو الحارث بن مرّة. وكان هذا الحارث حجة من حجج الإمام المطلعين على علوم الحقائق الملكوتية، والأسرار الربّانية، فعند ذلك أظهر الحسد لآدم على ما منحه إياه الحكيم الأعظم، والنور الأتمّ، فأتى إلى آدم بنوع الناصح له، يخادعه في قوله: يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى، ومقام لا يرام، ومقصد لا يتغيّر، لأنه مبدأ النفوس الأجلال في أزل الأزال، وهو الملك الحقيقي النوراني، ومحلّ صاحب الأدوار، وعزّة الجبار عند سدره المنتهى في جوار الملك الأعلى؟

وأقسم له بحق الإمام أنّها نصيحة له. وكان آدم رجل خير، لا يعتقد بأن أحداً يقسم بالإمام كاذباً فصغى آدم إليه وظنّ أنّه شفيق عليه... وقال له: يا آدم اشرح لي ما علمك إياه الإمام الكريم، والبناء العظيم، فباح له بما أودعه إياه ربّ العصر، وولّي الأمر. فقال له: يا آدم هذا أمر مهول، وشرح يطول، يريد أن يجعلك أوّل مبتدأ دور الظلمة والستر، وبيعك بالتكاليف الشرعيّة، والأعمال المشتتة، والقيام بموجبات الظواهر، وأنا وحق الإمام على نكره السلام، أريد أن أدلك على ملك الآخرة، وحقيقة دور الكشف الباهرة، لتكون من أهل الرحمة والنعيم، عندما تعلم هذا السرّ العظيم. فصغى آدم إليه بكليته وتوجّه إليه بصفاء نيّته، وأسرّ له بما قال له الإمام. فساعتها علم الإمام الفاضل الحكيم، ما حدث لآدم من إبليس اللعين. فطردهما من دعوته. وسدّ عنهما باب رحمته، فلمّا علم آدم ﷺ ذلك رجع إلى ربّه بالتضرّع والابتهال، وصفاء النيّة والوصال... فرحمه وأشفق عليه، وقبل توبته، فتاب عليه وقرّبه إليه، وعلمه ما كان، وقوّاه في المعاني الإلهيّة، والحكمة الربّانية، ونفخ فيه الروح الأبديّة، ورثب له حدود [كذا] وحجج [كذا] ودعاة ليلبوا عليه أهل دعوته، وجعله حجاباً وباباً لا يُدخّل إليه إلاّ منه، فأظهر الشريعة وستر الحقيقة، وشيّد الأركان وعمر البنيان، وجاء بالنواميس الدينيّة،

والتكاليف الشرعيّة، وطرّد ذلك الضدّ ربُّ العصر، وحكيم الدهر،
واستقرّ بآدم ﷺ»⁽¹⁾.

تمثّل إضافة حسن المعدّل في التمييز بين العلم الذي أخبر به آدم إبليس، والعلم الذي أخبر به إبليس آدم، ويخصّ العلم الأوّل الشريعة، ويخصّ الثاني الحقيقة، وليس العلم الأوّل من المكتوم إلا على إبليس، في حين أنّ العلم الثاني مكتوم على آدم ومن في معناه، ولكنّه غير مكتوم على من هم من الجنّ. ومن هنا نفهم أهميّة الإضافة التي أتى بها هذا الداعي الفاطمي، إنّّه يقلب حادثة الخطيئة رأساً على عقب، ويجعل خطيئة آدم مختلفة عمّا أورده من سبقه من الدعاة والأئمّة، لقد كانت خطيئته عندهم كشف سر يوم القيامة، أو الطمع في مكانة القائم في آخر الزمان، وهو ما يشبه إلى حدّ بعيد خطيئة آدم عند الإماميّة في المرحلة الثانية من تطوّر الحكاية عندهم، وخطيئة آدم عند المعدّل كشف مبدأ دور الستر لا خاتمته، ومبدأ العمل بالشرع لا لحظة رفعه وخروج الإنسان من زمن التكليف والتعب، ولذلك انقطع التأييد عن آدم في نص رسائل إخوان الصفا والقاضي النعمان وابن منصور وبقي آدم في علم الظاهر لا يجاوزّه، أمّا عند حسن المعدّل فقد فتحت على آدم، بفضل توبته، أبواب العلوم الظاهرة والخفيّة فكان صاحب الشرع من ناحية، وكان صاحب المعاني الإلهيّة والحكمة الربّانية والروح الأبديّة التي قد تظهر في مسألة الوصيّة كما نرى ذلك في حكاية قابيل وهابيل من ناحية أخرى.

2-3- قابيل وهابيل :

يكاد الفكر الإسماعيلي لا يعتني بحكاية قابيل وهابيل، فهو لا يخصّص لها في أغلب كتبه حيّزاً خاصّاً شأن المذهبين السنّي والإمامي، ولكنّه، في الوقت نفسه، يكاد لا يترك الإشارة إلى حكاية الأخوين دون تأويل يخدم استراتيجيّة القول عنده. ونجد في مدوّنته طريقتين في التعامل مع الحكاية التي

(1) المعدّل، ص132.

أوردها النصّ الديني، أولاهما: نراها في أساس التأويل للقاضي النعمان ورسائل إخوان الصفا، وثانيتها: نلتقي بها عند جعفر بن منصور اليمني.

أ- يعيد القاضي النعمان في (أساس التأويل) ما استقرّ في الفكر الإسلامي إلى حدود القرن الرابع من حكاية قابيل وهابيل. يقول القاضي النعمان: «فأيد الله آدم بالوصية، وأسكنه الأرض، واستخلفه على من فيها، وتناست ذريته بها، وكان حجة الله عليهم، والناطق بالرسالة إليهم، وأوصى إلى ابنه هابيل فحسده أخوه قابيل وقتله، كما وصف الله ﷻ، وذلك في حياة آدم لتصير الوصية إليه، فيما توهمه وظنه، ومضى في عصيانه، وأصرّ⁽¹⁾ على ذنبه. وكان من حزب إبليس. ووهب الله لآدم من ذريته «شيثاً» فسماه «هبة الله»، وأودعه العلم، وأسرّه إليه، وأمره بكتمانه، تقيّة عليه من قابيل أن يقتله، كما قتل هابيل، فجرت بذلك السنّة في إسرار العهد وحفظه...»⁽²⁾. ويبدو القاضي النعمان غير معتنٍ كبير اعتناء بالتفاصيل التي وردت في القرآن أو أحاديث الأئمة التي كانت مشهورة على عصره. ويظهر عدم اعتناؤه أيضاً حين نراجع كتابه (الأرجوزة المختارة)؛ إذ لا يشير إلى هابيل إلا في أنّ شيثاً قد عوضه عند أبيه⁽³⁾، ولا إلى قابيل إلا في عدائه لشيث⁽⁴⁾.

ولقد سبق إخوان الصفا القاضي النعمان في الاقتصار على الإشارة إلى عداء قابيل لهابيل، فقد أقاموا كتابهم الثاني الذي يعتني بالجسمانيات الطبيعية على نسق يتدرج من بيان كيفية وجود المعادن ثم النباتات ثم الحيوانات وصولاً إلى «بيان بدء الخلق»، ويتدرّج فصل بدء الخلق حتى يصل

(1) في النصّ: «واصدّ»، والصحيح بحسب سياق القول ما أثبتناه.

(2) القاضي النعمان، أساس التأويل، ص 73.

(3) القاضي النعمان، الأرجوزة المختارة، تح. وت. إسماعيل قربان حسين وناوالا،

معهد الدراسات الإسلامية، جامعة مجيل، مونتريال-كندا، ط 1، 1970م، ص 34،

البيتان 63-64.

(4) القاضي النعمان، الأرجوزة المختارة، ص 35، البيتان 72-73.

إلى بيان العداوة بين بني الجان وبني آدم في مرحلة أولى، وإلى بيان كيف استأنست بعض الحيوانات بالإنسان في مرحلة ثانية، وضمن هذين السياقين نجد إشارة إلى قابيل وهاويل يعتمد فيها الباث على المعرفة السابقة للحكاية، وهو ما يفيد أنهم يتبتّون، مثل القاضي النعمان، الرواية التي جاءت في القرآن. لقد اكتفى القاضي النعمان بتأكيد أن العداة بين هاويل وقابيل عداة في الوصية، وتبني إخوان الصفا الرواية التي أوردها النصّ الديني دون تحوير.

ب- وإذا كان إخوان الصفا والقاضي النعمان قد اكتفوا بما أقرّه النصّ الديني بخصوص هاويل وقابيل، فإن جعفر بن منصور اليمني يفصّل نسبياً القول في العداة بين الأخوين، وذلك بتأويل كلّ فاعل في الحكاية من ناحية، وبتنزيل هذا التأويل على التاريخ الإسلامي إلى حدود القرن الرابع من ناحية أخرى. وعلى هذا يتوزّع ما يعرضه جعفر بن منصور اليمني على مستويات ثلاثة أولها: ما يسنده إلى «أهل السير» وثانيها: ما يقدّمه من تأويل لما يروونه، ويأتي هذان المستويان متداخلين في خطابه، وثالثها: ما يعده نفس التأويل.

تقوم الحكاية عند أهل السير على فاعلية الفواعل التالين آدم وحواء، في مستوى أوّل، ثم قابيل وهاويل، في مستوى ثانٍ، ثم الله والغراب، في مستوى ثالث. فقد أنجب آدم وحواء الأخوين، وقد أشرف آدم الأب على تقديم الأخوين القربان لبيان من يستحقّ الإمامة من بعده، ثم قتل قابيل هاويل، وجاء الغراب ليعلمه كيف يدفنه. ويقابل كل فاعل من هؤلاء الفواعل وكل فعل من هذه الأفعال تأويل خاصّ، فأدم ليس بداية الإنسانيّة؛ بل بداية دور الستر، وحواء زوجته لا على معنى الزواج الجسماني؛ بل على معنى «الزواج الروحاني»؛ إذ إنّ حواء حجة آدم وزواجه «أنّه نصبه» [الحديث عن المذكر على اعتبار أن المقصود رجل هو حجة⁽¹⁾ آدم] باباً بين يديه وجعل

(1) جاء عند القاضي النعمان في (المجالس والمسائرات) تعريف للحجة. انظر: القاضي النعمان، المجالس والمسائرات، تح. الحبيب الفقهي، وإبراهيم شبّوح، ومحمّد اليعلاوي، دار المتنظر، بيروت-لبنان، ط 1، 1996م، الهامش رقم 1، ص 94.

الحجر الأسود بإزائه، ودخل الكعبة واستتر بها عن الملائكة»⁽¹⁾؛ فقد نصب الحجّة للعالمين، واختفى هو عنهم إلى حين، وقتل قابيل أخاه هو ظلمه وابتزاز مقامه، وقتله أيضاً «أي أسكته وأحمد أمره ودفنه؛ أي غطى منزلته على الناس حتى لا يعرفوا فضل الوصي ومنزلته، فيرجعوا عن طاعة الظالم ضدّ الولي، ويعلموا أنه صاحب المنزلة فيتبعونه»⁽²⁾. أمّا الله فهو «إمام الزمان... والغراب هو أحد منافقي العصر، فكشف لقابيل عن رتبة النفاق؛ إذ النفاق هو أن ينطق الإنسان بلسانه ممّا يتكلّم به ويظهره من فعله، وهو يعتقد خلافه ويضمّر نقيضه.

والنفاق مشتقّ من النفق، والنفق: هو جحر اليربوع الذي يأوي إليه يتخذ له بابين، إذا دخل عليه من أحدهما نفق من الأخرى [كذا]؛ أي خرج منه، وكان ذلك المنافق أراه كيف يستتر منزلته الأولى، ويخفيها بالجحود والإنكار، ويظهر من فعله الطاعة والإقرار، وهو المواراة بالدفن؛ إذ الدفن إنما هو ستر، فتعجّب قابيل من ذلك وأخذ أخاه هابيل فعمل به كما رأى ذلك المنافق يعمل بصاحبه، وهو الإعرابي [كذا] الذي دفن منزلة صاحبه بجحوده له وإنكاره فعله...»⁽³⁾. «والغراب الذي بعثه الله يبحث في الأرض فهو رسول إمام الزمان أرسله إلى فرعون المفتون وضدّ الملعون، فكان يسرّ النفاق ويخفيه، ويبحثه في الأرض فالأرض دليلاً [كذا] على دعوة الإمام التأويلية، فكان بحثه طلبه أن يعلمها ويقف عليها ليفسدها ويعمي آثارها، إطفاء لنور الله وإخماداً لأمر الله فيما ظنّ وتوهم، والله متمّ نوره ونافذ أمره، ولو كره الكافرون»⁽⁴⁾.

وينزل جعفر بن منصور اليماني هذا التأويل على التاريخ الإسلامي، فيرى

(1) ابن منصور اليماني، سرائر وأسرار النطقاء، ص 47.

(2) المصدر نفسه، ص 45.

(3) المصدر نفسه، ص 48.

(4) المصدر نفسه، ص 49.

في علي بن أبي طالب هابيل، وفي أبي بكر الصديق قابيل، وفي عمر بن الخطاب الغراب الذي علّم قابيل النفاق؛ أي إخفاء منزلة الوصي المظلوم. يقول ابن منصور اليمني:

«إِنَّ (أبا بكر) و(عليّاً)⁽¹⁾ ممثولا قابيل وهابيل، وإنَّ القربان الذي قَرَّبَاه هو إمام العصر، والقربان مشتقّ من التقَرَّب، يعني أنَّهما تقَرَّبَا من الإمام بحسن الطاعة فقَرَّب الإمام (عليّاً) فقبل قربانه وجعله حجة الخلق يرث مقامه من بعد غيبته، ولم يقبل قربان (أبي بكر) ولا قربه لعلمه بحسده وبغيه ومكره، ونفاقه وغدره، فلمّا أيس من المرتبة أبلس وتشيطن، وأظهر ما كان يستره من النفاق ويخفيه من الشقاق، لاستعلائه وكثرة حضوره، فأمات منزلة الوصيَّ وجحد مقامه، وابتزَّ حقّه وجلس مجلسه، وادّعى رتبته كفعل قابيل بأخيه هابيل، فكان إمساك (أبي بكر) هو القتل في الباطن».

ويكشف جعفر بن منصور اليمني في سياق آخر عن الشخصية التي تماثل الغراب وهي ابن أبي بكر الصديق، فيعيد رواية ما جاء في كتب السير من حادثة توسّط ابن أبي بكر بين أبيه وبين علي بن أبي طالب حتى يغفر الله لأبيه اغتصابه الخلافة منه، فيكون الابن الغراب الذي أرسله الإمام إلى أبيه:

«ليعلمه بسوء ما اقترفه وبقبيح ما ارتكبه واجترمه، وينهاه فيزجر ويريه كيف وجد توبته وإقالته وإنابته، وهو ما نصّه أرباب علم التأويل. «فكان اسم النفاق واقعاً على (ابن أبي بكر) إذ هو ممثل الغراب؛ لأنّه نافق على أبيه واتبع (الإمام) وتبرّأ من أبيه وكان يجامله اللفظ ويحسن له القول، ويظاھرہ البرّ والطاعة، وهو

(1) ينبغي التنبيه إلى أنّ نص «التحقيق» لكتاب جعفر بن منصور اليمني قد أخفى الأسماء والكنى التي تشير إلى الأشخاص التاريخيين الذين قصدهم المؤلف، وإننا إذ نعيد كتابة ما حذف فعلى أساس قرائن نصية وتاريخية مع ترك هامش يصغر أحياناً ويكبر أخرى للخطأ ممّا في التحديد.

معتقد له البغضاء والعداوة، فكان ذلك منه نفاقاً، والنفاق اسم جامع للكافر والمؤمن»⁽¹⁾.

وتجتمع الطريقتان في أنّ سبب الصراع بين الأخوين الولاية وليست المرأة، غير أنهما تفرقان في أن القتل قتل حقيقيّ عند القاضي النعمان وإخوان الصفا؛ إذ إنهما يستعيذان النصّ الديني الذي يقرّ بذلك، وهو في حقيقته، عند جعفر بن منصور اليمني، قتل سياسيّ يقوم على إخفاء شرعية الإمام وكتمان حقه، وهو ما يعني أنّ هابيل لم يقتله قابيل حقيقة. ويبدو أنّ هذا الاختلاف بين الحكايتين سيُرفَع بعد سقوط الدولة الفاطمية وانقسام المذهب إلى قسميه الكبيرين الإسماعيلية النزارية والإسماعيلية المستعلية؛ إذ لا نجد في كتب الإسماعيلية بعد هذا السقوط والانقسام حديثاً عن قابيل وهابيل إلا إشارات لا تغني من نهم عند المعدّل في رسالته (مبدأ العوالم) التي يذكر فيها أنّ الإمام استتر، فقام آدم بالشرعة وهابيل بالحقيقة «وشدّ بعضهم أزر بعض بالمساعدة والمشفاهة حتى نهاية الدّور وكمال الأمر، ورجوع السرّ إلى مستقرّه، والحقّ إلى أهله»⁽²⁾.

2-4- الحكاية والدعوة:

لا نجد في كتب الظاهر الإسماعيلية ما يفيدنا في بحثنا عن قصّة آدم وحواء⁽³⁾ ما قد يفيد أن الحديث عن قصص الأنبياء، أو تاريخ النطقاء

(1) ابن منصور اليمني، سرائر وأسرار النطقاء، ص 50-51.

(2) المعدّل، رسالة مبدأ العوالم...، ص 133.

(3) يستعيد القاضي النعمان الرواية التي تُنسب إلى جعفر الصادق حول مبدأ الحجّ وبناء البيت وهو الخبر الذي نجده عند الإماميّة، والذي يجمع بين الصادق والخضر، أو الخبر حول توبة آدم والكلمات التي هي آل البيت وهو ما يتردّد أيضاً عند الإماميّة أو ما جاء في المجالس والمسائرات من ضرب القياس بما حصل لآدم مع إبليس وتوبة الله عليه وما يحصل للإمام مع أضداده، فمن أضداده من يناصر الإمام إرادة، فهؤلاء أبالسة ومنهم من يعادونهم عن جهل. انظر على التوالي: النعمان القاضي، =

والأوصياء، ليس ممّا يباح للعامة سواء كانوا من أهل السنة أم من الإمامية. ولعلّه لهذا السبب يتكرّر التذكير وبيان الحرص على إخفاء الكتب الإسماعيلية عمّن لم يرتق في المعارف الروحانية.

وقد مرّت حكاية آدم في الكتب السريّة الباطنيّة بمرحلتين كبيرتين، الأولى: يمثلها جعفر بن منصور اليمّني، والثانية: تجد صداها في النصوص الغنوصيّة مثل نص (المبدأ والمعاد) للحسين بن علي بن الوليد.

أ- جعفر بن منصور اليمّني:

يهّمنا ابن منصور اليمّني من خلال كتاب (سرائر وأسرار النطقاء)، الذي يميّز بميزتين مهمّتين تفضيان إلى سؤال نحاول أن نجيب عنه لفهم أهميّة الكتاب في مسار تطوّر حكاية آدم الإسماعيليّة خصوصاً، ومسار تطوّر قصص القرآن عموماً.

وأولى الميزتين: أنّ الكتاب في «قصص القرآن»، ما يعني أنّه ملزم بأمور ثلاثة على الأقلّ، أولها: أن يتتبّع ما جاء في النصّ الديني ونعني به القرآن أساساً، وثانيها: أن يقوم خطابه على الحكاية والسرد دون أن يخلو من استدراكات تفسيرية على الطريقة القديمة في السرد القصصي التي نراها مثلاً في رسالة الغفران، أو في كيفية تناول الخطاب التفسيري لقصص القرآن، شأن تاريخ الطبري السنيّ، وتفسير العياشي، أو فرات الكوفي الإماميّن، وثالثها: أن يكون خطابه ذا غاية محدّدة تبرّره.

وثانية الميزتين: أنّ الكتاب ليس في القصص فحسب؛ بل هو كتاب في التأويل، فهو لا يكتفي بسدّ الفراغات التي تركها النصّ الديني في قصص الشخص المقدّسة بالرجوع إلى الأساطير الهندية أساساً، أو بالعودة إلى كتب أهل الكتاب أو إلى روافد أخرى كما رأينا مع المدوّنة السنيّة أو المدوّنة الإماميّة؛ بل يقوم خطاب ابن منصور اليمّني في السرائر على قلب الفهوم التي

= دعائم الإسلام، ج 1، ص 291 وما بعدها. شرح الأخبار، ج 3، ص 6 وما بعدها. المجالس والمسائرات، ص 139.

تراكمت مدّة ثلاثة قرون لما جاء من حكايا عن الأنبياء السابقين وعلى إعادة صياغتها بشكل يخرج النصّ الديني من العالم الذي انحس فيه عند المذهبين الآخرين وهو عالم التقابل بين السماء والأرض وبين الإنسان والملائكة وإبليس لينفتح على رؤية تعيد تأويل التاريخ السياسي الديني الإسلامي تأويلاً يرجعه إلى فواعل أرضيين إنسانيين. غير أنّ لهذا التأويل خصوصيات تخرجه بدوره عن الخطاب التأويلي المعلوم؛ ذلك الذي يعتمد الحجاج المباشر، شأن ما نراه في كتب علم الكلام، أو في كتب الفرق والملل والنحل، إنّهُ كتاب في القصص، ما يعني أنّ الأسلوب المعتمد في التأويل أسلوب ضرب الأمثال والخطاب الرمزي.

تفضي هاتان الميزتان إلى أمرين متقابلين تمكّن ابن منصور اليمن من التوفيق بينهما الأمر الأوّل أن يكون خطابه في السرائر معتمداً على تاريخ الأنبياء والأوصياء ما يوجب المحافظة على المادّة المتواترة بين الناس؛ وهو ما يلزمه المحافظة على الأسلوب السردى، والأمر الثاني أنّه يقدّم تأويلاً للدعوة والدولة الإسماعيليتين، ما يعني أنّه ملزم بأن يتحدّث عن أكثر المراحل التاريخية غموضاً في مسار الدعوة والدولة، وهي مرحلة «دور الستّر»، الذي يسبق «دور الظهور». إنّ مهمّة كتاب السرائر ردّ النصّ القصصي الديني إلى التاريخ، تعليلاً للماضي البعيد ماضي آدم، والقريب ماضي الدعوة قبل إعلان الدولة، ولا يتحقّق له ذلك إلا إذا عدّ القصص هو التاريخ لا على أنّه بدايته ومنطلقه فحسب؛ بل على أنّه ممثوله الذي يتكرّر في كلّ دور. لقد كانت المهمّة الجمع بين السرد والتأويل وأن يقوموا معاً بالوظيفة نفسها؛ أن يكون السرد والحكاية تأويلاً للنصّ الديني، وأن يكون التأويل لنشأة الدولة عبر السرد والحكاية. فكيف تمكّن جعفر بن منصور اليمن من ردّ القصص إلى التاريخ؟ وبعبارة أخرى كيف بنى عالماً رمزياً يحقّق به استراتيجيّة الجمع بين المقدّس والتاريخي؟

يمكن أن نجيب عن هذا السؤال بتتبّع بعض التقنيّات السردية التي تثير

التساؤل حينما نقارن نصّ ابن منصور اليمَن بالنصّ القرآني والنصوص الحواشي التي كتبت حوله. وستناول تقيّتين هما المكان والزمان.

- الهند/ الجنة:

من العناصر القصصيّة المميّزة لحكاية آدم في قصص الأنبياء انطلاق الأحداث من مكان مخصوص هو الجنة، سواء عُدّ وجودها في السماء أم في الأرض. غير أنّ هذا العنصر المميّز لا نجده بالطريقة نفسها عند ابن منصور اليمَن، فنحن مع آدم على الأرض، وضمن مجتمع متكامل المؤسسات السياسيّة والاجتماعيّة... ولسنا أمام «البداية الأولى» للإنسانيّة. والمكان الذي يقابل الجنة ويقوم بوظائفها عند ابن منصور اليمَن هو الهند.

وما مكن من تقديم الهند مكاناً يحمل في طياته معاني الجنة والبداية، ويسمح، في الآن نفسه، بأن يكون مكان الأحداث على غير الصفة التي علينا عند سائر المذاهب ثلاث خصائص تميّرت بها الهند في المخيال الإسلامي منذ بدايات التاريخ الثقافي.

تتميّز الهند، كما وصفها إخوان الصفا، بأغلب الخصائص التي تميّز الجنة كما وُصفت في نصوص أهل السنة أو الإماميّة، ويقدم إخوان الصفا وصفاً للهند حين يقولون:

«قال الهندي الحمد لله الواحد الأحد... [الذي] أرسى الجبال وفسح الفلوات وأخرج النبات وكوّن الحيوان، وخصّنا بأوسط البلاد مكاناً وأعدلها زماناً حيث يكون الليل والنهار متساويين والشتاء والصيف مُعتدلين والحر والبرد غير مُفرطين، وجعل تربة بلادنا أكثر معادن وأشجارها طيباً ونباتها أدويةً وحيوانها فيلّة ودوحها ساجاً وقصبها قنباً وعكرشها خيزراناً وحصاها ياقوتاً وزبرجداً، جعل مبدأ كون آدم ﷺ هناك، وهكذا حكم سائر الحيوانات بدأ كونها تحت خط الاستواء»⁽¹⁾.

(1) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، دار صادر، ج2، ص281.

يصف هذا الهندي الهند بطريقة يؤهلها لأن تستجيب لكل شروط نقطة البداية من حيث الجغرافيا؛ إذ هي منطقة الاعتدال، وفيها تتحقق اللذة والسعادة؛ إذ تحتوي أكثر الأشجار طيباً وأفضل النباتات، وحصاها ياقوت وزبرجد، ومن حيث التاريخ فيها المبدأ مع آدم⁽¹⁾.

وليست الهند جنة للصفات الطبيعية التي فيها فحسب؛ بل هي " الجنة الروحانية "؛ إذ إنّ أهلها أهل العلوم المستورة «علم النجوم وتركيب الأفلاك وآلات الرصد»⁽²⁾، وهي الأرض التي خصّها الله «فبعث في بلادنا الأنبياء، وجعل أكثر أهلها الحكماء... وخصّنا بالطف العلوم سحراً وعزائم وكهانة»⁽³⁾، وإنّما العلم الموصل إلى الجنة «موجود بحقيقته عند رجل من الحكماء مقامه في إقليم الهند بجبال سرنديب تحت خط الاستواء؛ فإنّ عنده مفاتيح ما انغلق من هذا الأمر وصعب من هذا السر»⁽⁴⁾.

غير أنّ كلّ هذه الصفات قد لا تجعلها "جنة" البداية، ولذلك وجب تأكيد أمر آخر حاسم في بيان أنّ الهند هي البداية الأولى، وهي «جنة آدم»؛ ذلك أنّ الأسماء التي تعلّمها آدم، والتي ستكون العنصر الفارق بينه وبين سائر الكائنات تضرب بسبب حيويّ مع الهند. يقول إخوان الصفا:

«وجمع له [الله] هذه الأشياء كلها صغيرها وكبيرها جليلها وحقيرها في تسع علامات بأشكال مختلفة مسماة بأسماء قد جمعت أسماء جميع الموجودات، وانعقدت بها المعاني كلها كما اجتمعت أجزاء الحساب كلها والأعداد بأسرها التسعة الأعداد التي من واحد إلى تسعة. وكذلك وجودها في العالم العلوي على هذه النسبة. وهذه الحروف هي التي علمها الله سبحانه وتعالى آدم ﷺ، وهي التي

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 54.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 40، وص 288.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 281.

(4) المصدر نفسه، ج 4، ص 323.

يستعملها أهل الهند على هذه الصفة (1 2 3 4 5 6 7 8 9). وقد كان بهذه الحروف يعرف أسماء الأشياء كلها وصفاتها على ما هي عليه وبه موجودة من أشكالها وهيأتها»⁽¹⁾.

ولا ترجع قيمة المعرفة، التي حصل عليها آدم، إلى الحروف الهندية وأشكالها فحسب؛ بل الأمر متعلق بأنّ هذه الحروف أو الأرقام التسعة تمثل البداية في مجال المعرفة بالأسماء؛ ويظهر ذلك عندما يعتني إخوان الصفا بصناعة الكتابة إذ يقولون:

«صناعة الكتابة التي هي أشرف الصناعات، وبها يفتخر الوزراء وأهل الأدب في مجالس الملوك والرؤساء مع كثرة أنواعها وفنون فروعها، وما اختلف فيه الأمم من اللغات وأشكال الكتابات وفنون التأليفات مثل ما لأهل الهند، وهي الحروف التي أخرجت مع آدم ﷺ من الجنة، وبها يعرف أسماء جميع الموجودات. وأما كون عدد حروفها تسعة بحسب ما بينا ورسمنا قبل هذا وذلك لمناسبة الأفلاك التسعة الحاوية لجميع الموجودات بأسرها، ثمّ تفرغت بعد ذلك واختص بها أهل الهند دون سواهم من الأمم؛ لأنّ آدم ﷺ كان هناك لما هبط من الجنة»⁽²⁾.

وإذا كانت الهند هي البداية من خلال عدد حروفها؛ فإنّ العربيّة هي النهاية.

«اعلم أنّ صناعة الكتابة ذات طرفين طرف كآته البداية وطرف كآته النهاية؛ فالطرف الأول هو الكلام والنطق بالحروف التسعة التي يستعملها أهل الهند إلى وقتنا هذا. والطرف الآخر الذي هو النهاية فهي الحروف الثمانية والعشرون التي هي حروف اللغة العربية، وما سوى ذلك فهو بين هذين الطرفين»⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 142.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 148.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 149.

ويلخص إخوان الصفا صورة الهند كما تعتمل في المخيال الإسلامي بقولهم:

«وقال أفلاطون: إنني أرسلت نفرًا من أصحابي نحو الهند، فذكروا أنهم سقطوا في بلاد خفيفة طيبة، فأعجبهم ذلك، وذكروا أن أهل هذه الأرض طوال الأعمار قليلو الأمراض صحيحو الأجسام، وليس فيها حرّ شديد ولا برد شديد، معتدلة أقسامها مستو نظامها، وأن المزاج لا يفسد فيها سريعاً، فعلمنا أن ذلك المكان خط الاستواء ومعدن الذهب. ومن هذا القول قال الحكماء لما ذكروا جنة الفردوس وذكروا أنها مرتفعة من الأرض طول ثلث السماء وأنه ليس بها حرّ ولا برد ولا رطب ولا يبوسة ولا ما يختلف ولا ما يختلط، إنها مستقيمة في كل شيء، مقدرة لمسكن من أكرمه الله تعالى»⁽¹⁾.

لقد مكّنت صورة الهند، كما يرسمها المخيال الإسلامي، من تنزيل الجنة الأولى من السماء إلى الأرض، ومن الخيال إلى الواقع.

ولم يكن الإسماعيلية أول من عدّ الهند جنةً يمكنها أن تعوّض جنة التوراة والقرآن؛ بل إننا نجد في الأساطير السومرية والبابلية أسطورة لأنكي «تضمّن حديثاً عن أرض الفردوس ديلمون، ولعلّها تحدّد بالهند القديمة»⁽²⁾.

بيد أنّ توظيف صورة الهند لاستعادة صورة الجنة لن يكون كافياً لتحقيق استراتيجية الكتابة عند جعفر بن منصور اليمن، وهي كما رأينا الجمع بين السرد والتأويل، فلا بدّ من أن يعضد الزمان المكان لبناء الحكاية، وتحقيق التأويل.

- دور السرد/ دور الظهور:

يحتلّ آدم مفصلاً واصلًا فاصلاً بين دورين أولهما دور الكشف، والثاني

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 419. انظر أيضاً ما يقوله الأبشيهي في المستطرف عن الهند أهلها. الأبشيهي، المستطرف، ج 2، ص 281.

(2) كريم، «أساطير سومر وأكاد»، ضمن أساطير العالم القديم، ص 81.

دور الستر. «ودور الكشف في المذاهب الباطنية مقابل لدور الستر؛ لأن دور الستر دور أهل الظاهر أي دور النبي... أما دور الكشف فهو دور الإمام»⁽¹⁾. والأدوار تحديد صارم للزمن المقدّس، فهو مرتبط بالوحي نبوة أو ولاية. يقول أحد الدعاة المجهولين: «فهؤلاء [الأئمة] أقامهم الله لحفظ شريعته وصيانة دينه، فهم سبعة بين كلّ ناطق دور وناطق بعده، وإن ترتيبهم كترتيب السماوات والأرضين والكواكب وغيرها من الموجودات، وهم أصحاب التأويل، والوارثون علم النطقاء بالأدلة والبراهين. وأمّا النطقاء فعددهم أيضاً سبعة، وكلّ واحد لا بدّ له من صاحب يأخذ عنه تعاليم دعوته، ويحفظها على أمته، ليكون له ظهيراً في حياته ثمّ يخلفه بعد وفاته، ويتخذ له ظهيراً يخلفه، ويسير على هذا المنوال إلى أن يأتي على شريعته سبعة، ويقال لهم «الصامتين» لأنهم ثبتوا على شريعة واحدة، فإذا انقضى دور هؤلاء السبعة، يبدأ دور ثاني [هكذا] من الأئمة يفتح به نبيّ ناطق ينسخ شريعة من مضى، ويخلفه سبعة وهكذا حتى يقوم الرسول السابع من النطقاء فينسخ جميع الشرائع المتقدّمة، ويكون صاحب الزمان الأخير، ونهاية الأدوار والأكوار»⁽²⁾. غير أنّ نهاية الأدوار هذه ليست إلا نهاية لدور كبير يجمع بين أدوار سبعة هي أدوار سبعة نطقاء يصل بين كل ناطق وآخر سبعة أئمة، وآدم هو الناطق الأوّل لدور تالٍ لدور آخر سبقه هو دور الكشف، فأدم نهاية دور الكشف وبداية دور الستر. ولكلّ ناطق أو مفتتح دور صغير مهمّة أساسيّة ليست إلا مرحلة على طريق التقرب إلى المبدع الذي لا يُدرَك⁽³⁾.

ومثلما يبدأ الدور بناطق أوّل هو آدم ينتهي بناطق سابع هو القائم. فكلّ

(1) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت-لبنان، ط 1، 1414هـ، ج 2، ص 232.

(2) مجهول، «رسالة التحاميد الخمسة»، ضمن الأسرار الخفية في الأشعار الإسماعيلية، تح. إيف ماركيه، دار بيبليون، باريس، ط 1، 2008، ص 139.

(3) مجهول، «رسالة التحاميد الخمسة»، مصدر سابق، ص 136.

ناطق أول آدم وكل ناطق سابع قائم، ولذلك أدرج جعفر بن منصور اليمني اسم آدم الكامل، وهو تخوم بن بجلاح بن قوامة بن ورقة الرويادي من قبيلة رياقة، واسم حجته أو صاحب الزمان وإمام العصر الذي قال: ﴿إِنِّي جَائِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30] هنيد، واسم إبليس الحارث بن مرة⁽¹⁾، مثلما أن القائم هو عبيد الله المهدي الذي كوّن الدولة الفاطمية، وحجته أبوه، وضده الخلافة العباسية.

ولا يقيم القول بالدور تماثلاً بين البداية والنهاية، في التاريخ المقدس، فحسب، وإنما ينبني على تصوّر لحركة الكواكب والأجرام الكونية. يقول إخوان الصفا: «اعلم أن الأدوار خمسة أنواع: فمنها أدوار الكواكب السيارة... وأدوار مراكز أفلاك التداوير... وأمّا الأكوار فهي استثنافاتها في أدوارها وعودتها إلى مواضعها مرة بعد أخرى»⁽²⁾. ولهذه الأدوار تأثير على عالم الكون والفساد «فكل الحوادث التي تكون في عالم الكون والفساد هي تابعة لدوران الفلك، وحادثة عن حركات كواكبه ومسيرها في البروج وقرانات بعضها مع بعض واتصالاتها بإذن الله تعالى...»⁽³⁾. ومن خلال حركة الكواكب ومسيرها تحدّد أهمية الدور الذي يمثله الناطق الأول بالنسبة إلى الدور الكبير الذي ينتهي بالدولة الفاطمية، ولذلك اقترنت ولادة آدم بما رآه أبوه من سعادات «حتى أن الأفلاك لو كانت خادمة له لم يمكن أن يظهر من قوّة أفعالها بمجهود استطاعتها أن تجمع له تلك السعادة. وتظهر من قوتها ما لا يمكن إظهاره، فاجتمع كلّ ذلك في طالعه، وأجمع المنجمون بأنّه سيملك الدنيا كلّها، بالنواميس الإلهية، والتدبيرات العقلية، والنواميس الأرضية الشرعية». وإذا أقررنا أن دور الناطق الأول صورة عن دور القائم فهمنا المغزى السياسي من الصورة التي يرسمها جعفر بن منصور اليمني لآدم.

(1) ابن منصور اليمني، أسرار وسرائر النطقاء، ص 32.

(2) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، دار صادر، ج 3، ص 250.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 253.

يحقّق القول بالدور التناظر بين البداية والنهاية، ويحقّق هذا التناظر القوّة الدينيّة للدولة الفاطميّة باعتبارها خاتمة دور الستر، ما يرشّحها في الوقت نفسه لأن تكون فاتحة دور الكشف الثاني، ولكنه كشف من نوع خاص ليس مباحاً للجميع، وإنّما يُصنّف به على غير أهله، وستستبدّ علوم دور الكشف الثاني بالقول الإسماعيلي الخاصّ بقصص الأنبياء، أو بأسرار النطقاء.

والحقّ أن قيمة قول جعفر بن منصور اليمن لا تكمن في التأويل الذي يعطيه لبنية حكاية آدم كما جاءت في النصّ الديني فحسب؛ بل يمكن أن نجد في مسيرة حياة الرجل ما يدعّم استفادته من بنية المخيال الإسلامي التي هيمنت في زمنه؛ ذلك أنّ هذا الداعي نموذج عن "العقل الديني"، الذي يعيش في كنف الحركيّة السياسيّة من جهة، والذي يعدّ هذه الحركيّة السياسيّة عبادة لا تقلّ أهميّة عن العبادة العمليّة الظاهرة؛ بل لعلّها تفوقها من ناحية أخرى. ويبدو أنّ حياته السياسيّة التي غدّت هذا العقل الديني قد ساهمت بشكل دقيق في تحديد التأويل الباطني الذي قدّمه، ويظهر ذلك خصوصاً في استعادته، بطريقة واعية أو غير واعية، للصراع بين أخيه حسن بن منصور ومن اختاره أبوه ليكون إماماً بعد وفاته. فقد تمرّد أخوه الحسن على قرار أبيه وقتل من اختاره أبوه وخلع عهده للدعوة الفاطمية، وهذه الأحداث هي نفسها التي أوردها جعفر بن منصور اليمن في قصّة قابيل وهابيل، فكان أخوه ممثولاً لقابيل والقتيل ممثولاً لهابيل وأبوه ممثولاً لآدم.

لقد كان جعفر بن منصور اليمن الداعي الذي تمكّن من إعادة تأويل مبدأ دور الولاية باعتماد التمثيل والرمز، غير أنّ هذا الأسلوب سينحصر بعده، وسيترك المكان للقول الفلسفي العرفاني.

ب- الحسين بن علي بن الوليد:

لئن قامت حكاية آدم، في القرنين الثالث والرابع، على السرد القصصي، كما يظهر ذلك من خلال القاضي النعمان، وجعفر بن منصور اليمن، فإنّ المرحلة التالية، التي يمكن أن نعدّ حميد الدين الكرمانلي فاتحها بكتابه (راحة

العقل)، تميّزت بأربعة أنواع من الخطاب، أولها: الخطاب الحوارية التعليمي الذي يستعيد بعضاً من أسلوب إخوان الصفا في الرسائل من ذلك رسالة (التحاميد الخمسة)، و(رسالة مطالع الشمس في معرفة النفوس) لأبي فراس شهاب الدين⁽¹⁾، ورسالتا علي بن الوليد (رسالة الإيضاح والتبيين في كيفية تسلسل الجسم والدين)⁽²⁾ و(تحفة المرتاد وغصة الأضداد)⁽³⁾... وثانيها: خطاب الشرح والتعليق ويمثله كتاب (كنز الولد)، وهو شرح وتعليق على كتاب (راحة العقل) للكرماني، وثالثها: قصائد وأراجيز يقصد منها تلخيص النظرية وتيسير حفظها لمتقيلها كتائية عامر بن عامر البصري الصوفي⁽⁴⁾، و(رسالة مبتدأ العوالم ومبدأ دور الستر والتقبة) للشيخ حسن المعدّل⁽⁵⁾، ورابعها كتب تحليلية تعتمد «السرد الأسطوري»⁽⁶⁾، وأشهرها (راحة العقل) للكرماني، و(الذخيرة في الحقيقة) لعلي بن الوليد، و(المبدأ والمعاد) للحسين بن علي بن الوليد، وهو الكتاب الذي سنهتّم به ليسر

- (1) شهاب الدين، أبو فراس المياقي اللاذقي (872-937هـ / 1467-1530م)، «رسالة مطالع الشمس في معرفة النفوس»، ضمن أربع رسائل إسماعيلية، تح. عارف تامر، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت-لبنان، ط2، 1978، ص9-36.
- (2) ابن الوليد، علي، «رسالة الإيضاح والتبيين في كيفية تسلسل الجسم والدين»، ضمن أربعة كتب إسماعيلية، عُني بتصحيحها ربشتر وطمان، التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2006م، ص147-169.
- (3) ابن الوليد، علي، «تحفة المرتاد وغصة الأضداد»، ضمن أربعة كتب إسماعيلية، (م.س)، ص171-181.
- (4) ابن عامر البصري، أبو الفضل عز الدين عامر (بعد سنة 731هـ/ بعد 1330م)، «القصيدة التائية»، ضمن أربع رسائل إسماعيلية، (م.س)، ص79-109. انظر قول عارف تامر عن العلاقة بين التصوف والإسماعيلية، ص78.
- (5) المعدّل، الشيخ حسن، «معرفة النفس الناطقة والعلوم الغامضة»، ضمن أربع كتب حقانية، تقديم وتح. مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط2، 1407هـ/ 1987م، ص115-142.
- (6) الجابري، بنية العقل العربي، ص275.

التعامل مع مادّته من ناحية، ولتلخيصه كتاب والده (الذخيرة في الحقيقة) من ناحية أخرى.

تجيب هذه النظريّة على سؤال المبدأ والمعاد ضمن التمييز العرفاني الأثير بين الجسد والروح، أو بين ما ينتمي إلى عالم الكون والفساد، وما ينتمي إلى عالم النور والثبات، بين ما يخضع لما يخضع له عالم ما تحت فلك القمر وبين ما يسمو على ذلك ممّن أصله العالم السماوي الروحاني. وهي تبني في إطار هذا التمييز عالمين متماثلين عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحته، ويتحقّق التماثل من حيث البنية بالنظر إلى مكوّنات العالمين ونوع العلاقات القائمة بينها.

تقوم بنية ما فوق فلك القمر على تراتبيّة هرميّة صارمة تحدّد بنوع الوعي، الذي يعبر عنه كلّ طرف إزاء العالم الذي هو فيه، وتتولّد عن هذا الوعي معرفة وحكمة تمكّنه من السعي إلى الغاية المنشودة. وموضوع الوعي هو «غيب الغيوب الذي لا تتجاسر نحوه الخواطر ولا يُدرّك بعقد ضمير ولا بإحاطة تفكير ولا يقع عليه اسم ولا صفة، ولا سبيل إلى إدراكه إلا بالإقرار بأنّه لجميع العوالم مبدعاً». وغيب الغيوب هو الله على أن ننزّهه عن كل شيء، والتنزيه: «هو نفي جميع الصفات عن غيب الغيوب، والاعتراف بأنّ جميع صفات الشرف والجلالة، وما يعبر به جميع اللغات من الإشارات بنعوت الإلهيّة، فإنّها واقعة على العقل الأوّل»⁽¹⁾. ويسمّى هذا العقل الأوّل أيضاً المبدع الأوّل، والسابق، والكلمة، والواحد والفرد والقلم والمحرك الأوّل...⁽²⁾،

(1) ابن الوليد، الحسين بن علي بن محمد، المبدأ والمعاد في الفكر الإسماعيلي، تح. خالد المير محمود، منشورات دار علاء الدين، دمشق-سورية، ط1، 2007م، ص28. انظر قول أبيه ابن الوليد علي بن محمد اليماني المعروف بوالد الجميع (ت 612هـ/1216م)، كتاب الذخيرة في الحقيقة، دار الثقافة، بيروت-لبنان، 1971م، ص22.

(2) انظر أيضاً: ابن الوليد، علي، الذخيرة، ص28 وما بعدها، وص32.

فهو الذي عليه تقع كلّ الصفات التي ينسبها "العوام" إلى الله. والحق أن هذه المكانة التي للعقل الأوّل ليست راجعة إلى أمر ذاتي خاصّ به، لأنّ كلّ الموجودات في العالم الروحاني متساوية⁽¹⁾، وإنّما هو اكتساب حصل عليه عندما تفتّظن إلى وجود المبدع الحقيقي أو غيب الغيوب، فكان سابقاً لكل الموجودات إلى هذه المعرفة، وقد نتج عن سبقه هذا أن طرّقه حال من مبدعه بفضل تقربه وتسبيحه، فاستحقّ اسم الإلهية⁽²⁾. وتفتّظن لما تفتّظن له العقل الأوّل صورتان من تلك الصور في العالم الروحاني، فسَمّيتا «المنبعثان»، وقد سبق أحدهما الآخر فسَمّي المنبعث الأوّل، واتخذ العقل الأوّل باباً له وحجاباً وسَمّي أيضاً «النفس الكلّية». أمّا المنبعث الثاني فلم يعترف للمنبعث الأوّل بالسبق؛ بل توهم أنّه مساوٍ له.

ولم يتفتّظن المنبعث الثاني لحقيقة مرتبته التي هي دون المنبعث الأوّل إلا حينما تولّدت صلة أخرى بين هذه العقول الثلاثة وسائر الموجودات في العالم الروحاني. فقد قامت بعد تغيّر وعي هذه العقول الثلاثة بذاتها وبما يحيط بها علاقة بينها هي علاقة الاعتراف بالسبق والفضل للعقل الأوّل واستمداد المواد الروحانية منه، ثمّ أفرزت هذه العلاقة علاقة أخرى هي علاقة الدعوة فقد دعا العقل الأوّل، بواسطة المنبعث الأوّل، عالم الإبداع إلى توحيد المبدع فأجابته سبعة عقول كل واحد منهم بعد الثاني، وهو ما يجعل عالم الإبداع مكوّناً من عشرة عقول أعلاها مرتبة العقل الأوّل وأدناها العقل العاشر. وليس هذا العقل العاشر إلا المنبعث الثاني الذي كان في العدد الثالث، ولكنّ عدم اعترافه بالسبق للمنبعث الأوّل كان سبباً في تأخر مرتبته وانحطاط منزلته. وكانت خطيئته هذه سبباً في سقوطه من جنة العقل الأوّل، وإمداده بالمادّة الروحانية. ولما عرف سبب انحطاط منزلته ندم وتاب وتشفّع بالتاسع للثامن وبالثامن للسابع وصولاً إلى العقل الثاني أو المنبعث الأوّل،

(1) ابن الوليد، علي، الذخيرة، ص 24 وما بعدها.

(2) ابن الوليد، الحسين بن علي، ص 30.

الذي تاب عليه من زلّته وغفر له خطيئته، وأمدّه من فيض المادّة الأزليّة... وليست هذه العقول الوسائط إلا الكلمات التي تاب الله بها على آدم، فزالت بالمنبعث الأوّل عن المنبعث الثاني الظلمة الحادثة عن ذلك الوهم الفاسد⁽¹⁾.

ويبيّن أنّ العقل العاشر يستعيد، من خلال خطيئته وتوبته، العلاقة عينها التي سيعيشها آدم عندما تصيبه الخطيئة ويتوب منها. فكيف تمّ بناء التماثل النبوي بين عالم الإبداع وعالم ما تحت فلك القمر؟

يخرج الخطاب الإسماعيلي من عالم الإبداع إلى عالم الكون والفساد، من عالم العقول إلى عالم الأمهات، وهي العناصر الأربعة النار (أو الأثير) والماء والهواء والتراب ومواليدها التي هي المعادن والنبات والحيوان⁽²⁾. فيبدأ بسرد كيفة الوجود الإنساني من المغارات بعد أن اختلط ماء السماء بماء الأرض، وتمتّخص مدّة الأشهر التسعة «بتدبير المدبّر وتأثير قوى الكواكب والأفلاك»⁽³⁾، ونشأ من ذلك الماء الذكور، ثم من بقاياها الإناث⁽⁴⁾. ويصطفي الخطاب الإسماعيلي من كل بقاع الأرض التي تمّت فيها عمليّة النشأة الإنسانيّة جزيرة سرنديد؛ إذ هي أشرف البقاع، وهي موضع الاعتدال يوميّ، ومن هذه الجزيرة اصطفى المدبّر أصفى المياه وأشرفها وأفضلها وفي شقوق الجزيرة ومغاراتها تكوّن ثمانية وعشرون شخصاً «هم في الشرف والفضل على سائر البشر بمنزلة الياقوت الأحمر في شرفه على الأحجار. وفيهم، أعني الثمانية والعشرين شخصاً، شخص واحد له عليهم من الشرف والفضل ما للياقوت الأحمر على الحجر، وهو زبدة العالم وصفوته وخلاصه، وهذا الشرف الحاصل لهذه الثمانية والعشرين شخصاً على سائر البشر وللواحد على السبعة والعشرين هو من أجل صفاء النية وكثرة

(1) ابن الوليد، الحسين بن علي، ص 31.

(2) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، دار صادر، ج 2، ص 52.

(3) ابن الوليد، الحسين بن علي، ص 37.

(4) ابن الوليد، الحسين بن علي، ص 38.

الندم على الخطيئة عند دعوة العاشر لهم، فكان هذا الواحد هو صفوة العالم وزيدته وخلاصته وأشرفه، فلما ظهر من تلك الخرد كظهور أبناء جنسه نظر من ذاته لذاته من غير معلّم ولا ملهم إلى العالم، فرأى سماء مبنية وأرضاً مدحية وأصنافاً من الخلائق مختلفة فعلم بفكرته وهجم بذاته على الحق، فعلم أن له ولأبناء جنسه وللعالم كافة مبدعاً هو بخلافهم، فنفى الإلهية عنه وعنهم وأقرّ بها لمبدعهم، وشهد به لخالقهم، فقام في العالم الداني مقام السابق الأوّل في العالم الروحاني، فاتصل به قسطه من المادّة والتأييد عن السابق الأوّل وبوساطة العقول الإبداعية، وبواسطة حدّه الموجود له المستخرج له من عالم الطبيعة الذي هو العاشر مدبّر الطبيعة. فشرف بتلك المادّة التي واصلته على أبناء جنسه، وعلم بها ما كان وما سيكون. ثم أقبل على السبعة والعشرين من الشخوص الذين كانوا معه، فدعاهم إلى الإقرار لله بالوحدانية⁽¹⁾. وهذا الشخص الفاضل هو «آدم الأوّل وهو أبو البشر من حيث إنه معلّمهم أمرّ معاشهم وأمرّ معادهم فهو سبب حياتهم دنيا وآخره»⁽²⁾. عند هذا الحدّ تتوقف حكاية المبدأ عند الحسين بن علي بن الوليد في كتابه (المبدأ والمعاد)، أمّا كتابه المعاد فلا إشارة فيه إلى بقية حكاية آدم ونعني الخطيئة والهبوط والتوبة وقابيل وهابيل... ويكشف هذا الغياب عن مواطن اهتمام المؤلّف، وهي اعتناؤه ببيان التماثل البنيوي بين العقل الأوّل وآدم من جهة، وبيان وظيفة العقل العاشر في علاقته بما تحت فلك القمر من جهة أخرى، والتشريع للتنظيم الهرمي السريّ للدعوة الفاطمية أو الطائفة الإسماعيلية عموماً من جهة ثالثة. وليست مواطن الاهتمام هذه مواطن اهتمام قصص الأنبياء أو أسرار النطقاء بقدر ما هي مواطن اهتمام الفلسفة الغنوصية العرفانية، كما سعى أهل العرفان من شيعة ومتصوفة إلى تبيئتها في الثقافة العربية الإسلامية.

(1) ابن الوليد، الحسين بن علي، ص 39.

(2) ابن الوليد، الحسين بن علي، ص 41. ابن الوليد، علي، ص 41.

نتائج:

نظرنا في هذا الباب إلى الحكاية الشيعة من خلال مذهبين شيعيين كبيرين هما المذهب الإمامي والمذهب الإسماعيلي، دون أن ننظر في سائر المذاهب الفرعية الأخرى، التي قد نجد فيها بعض الإضافات أو التنويعات المهمة⁽¹⁾. ولم يكن اختيار هذين المذهبين إلا لتمثيليهما للتشيع من ناحية، ولحضورهما الكبير في تشكيل المخيال الإسلامي عموماً من ناحية أخرى. ويهّمنا هنا من نتائج تحليل تطوّر حكاية آدم وحواء عند الشيعة أن ننظر في مشارب الحكاية من جهة، وفي عقدة تطوّرهما من جهة ثانية، وفي أهمّ الرهانات التي خدمتها من جهة ثالثة.

1- لئن اكتفت النصوص الشيعة الأولى (بصائر الدرجات للصفار، ورسائل إخوان الصفا مثلين) بـ «عبريّة التأويل» الحرّ، الذي تُردّد فيه سلطة القول إلى الإمام أو الحكيم، الذي يعمل على مجموعة من النصوص بقصد تأكيد المذهب، فإنّها استفادت بطرق مختلفة من المدونات الأسطورية السابقة على الثقافة الإسلامية ذاتها. وقد تمّت هذه الاستفادة على مستويين:

أ- المستوى الأوّل هو مستوى التبنّي والاستفادة ممّا جاء عن الفرس والهند وأهل الكتاب، ويظهر ذلك خصوصاً عند المسعودي واليعقوبي، وبشكل مختلف نسبياً عند ابن منصور اليماني والقاضي النعمان، وتظهر الاستفادة من أساطير اليهود في ميثم الخلق من الطين وفي ارتباط الخطيئة بالشجرة، سواء عُدّت هذه الشجرة حقيقة أم مؤوّلّة على شجرة علم الأئمة أو ولايتهم، وفي أن ولداً لآدم قتل أخاه سواء كان القتل في المرأة أم في الوصيّة؛ أي سواء كان في النسل الجسدي الطيني أم في النسل الروحاني

(1) انظر في هذا، على سبيل المثال، ابن عبد الجليل، المنصف، الفرقة الهامشيّة في الإسلام: بحث في تكوّن السنيّة الإسلاميّة ونشأة الفرقة الهامشيّة وسيادتها واستمرارها، مركز النشر الجامعي، المركز القومي البيداغوجي، تونس، ط1، 1419هـ/1999م، ص132-133، وص433.

العلمي... وتظهر الاستفادة من أساطير الفرس في بناء الحكاية الإسماعيلية أساساً على مبدأ الصراع بين الظلام والنور، ظلام الجهل ونور العلم الروحاني، ظلام الستر ونور الكشف، أو في بناء الحكاية الإمامية أساساً على الصراع الذي تمّ قبل خلق آدم والذي سيحدّد نوعيّة مسار حكاية آدم من خلال صراعه المستمرّ ضدّ إبليس... وتظهر الاستفادة من العالم الأسطوري الهندي والفلسفة اليونانية من خلال فكرة الأدوار والأكوار التي رأينا أهميّتها البنيويّة بالنسبة إلى الحكاية الإسماعيلية... هذا إضافة إلى التبنّي الواضح للفلسفة الغنوصيّة كما رأينا ذلك في تطوّر الحكاية الإسماعيلية.

ب- المستوى الثاني هو مستوى استعادة القوّة الرمزيّة لبعض الأعلام في حكاية آدم؛ كأن يناظر الإسماعيليّون بين هابيل وعلي بن أبي طالب من جهة، وقابيل وأبي بكر الصديق من جهة أخرى، فيصاغ الحدث التاريخي أو التأويل التاريخي للحدث على مقاس الأسطورة الدينيّة، أو كأن يناظر الإماميّة بين هابيل والحسين بن علي، فتصاغ الأسطورة الدينيّة على مقاس الحدث التاريخي، أو تصاغ الأسطورة على مقاس التأويل التاريخي للحدث. غير أنّ الأهمّ من هذا كلّهُ هو الصياغة الأسطوريّة للنصّ الديني في حدّ ذاتها؛ ذلك أن الاعتناء بآدم لم يأتِ شرحاً للنصّ القرآني فحسب؛ بل جاء إعادة صياغة للتاريخ المقدّس في لحظة بدايته تقوم بها لحظة نهاية هذا التاريخ المقدّس، أو لحظة بداية نهايته لحظة الرسول الخاتم، بالنسبة إلى الإماميّة، أو لحظة الوصي القائم أو المهدي المنتظر بالنسبة إلى الإسماعيلية. ولقد انبنت الحكاية في كلّ مراحلها على اكتشاف الحكمة أو العلم الذي يمكن أن تتضمّنه لحظة البداية تلك. ولقد حدّدت تلك الحكمة وذلك العلم بأسرار الوصيّة التي سلّمها آدم إلى شيث، ومنه إلى الأوصياء، وصولاً إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب.

2- يبدو أنّ الوعي بالأهميّة الرمزيّة للحكاية كان مبكّراً، ولذلك كانت البدايات الأولى للحكاية الشيعيّة عموماً والإماميّة بشكل خاصّ مقتصرّة على

بيان الدلالات الرمزية المذهبية لبعض مياثم الحكاية، فوقع التمييز بين طينة الموالي وطينة المعادي، ووقع التأكيد على أن الخطيئة متعلّقة بحسد آدم الأئمة على مكانتهم أو علمهم... ولعلّ هذا التوظيف السياسي للدلالات الرمزية للحكاية ومياثمها قد أعاق صياغة الحكاية صياغة كاملة بعكس ما رأيناه عند أهل السنة. ويمكن أن نضبط تطوّر الحكاية الشيعية على مستويين:

أ- أولهما يتعلّق ببعض المياثم المركزية، التي نعدّ كل تغيير فيها دالاً على حركية تطوّر الحكاية. من هذه المياثم ما يتعلّق بما سبق وجود آدم، أو ما يبرّر اعتباره خليفة، وما يبرّر اعتبار الشيطان من الملائكة. ولقد اغتنى هذا الميثم بشكل واضح في المرحلة الثانية حينما أصبح المذهب الشيعي متحرّراً نسبياً من سلطان التوظيف الإيديولوجي للحكاية المقدّسة. ومن بين هذه المياثم أيضاً ميثم نور الأئمة، وما يمثّله من أبعاد لا تتعلّق بالموقف من آل البيت فحسب، ومن مدى قداستهم عند أهل التشيع، وإنّما لهذا الميثم أهمية في كشف الموقف الاجتماعي السياسي، الذي ينطلق منه راويه أو ناقله تجاه المخالفين. وقد يكون هذا الموقف الاجتماعي السياسي هو الذي وثّق الصلة بين ميثم نور الأئمة وميثم طينة المعادي والموالي، وميثم الخطيئة على أساس أنّها خطيئة كلّ حاسد لهم مدّعٍ لمنزلتهم.

ب- ثاني المستويين يتعلّق بعقدة المسار التاريخي للحكاية الشيعية، وهي التي يمثّل قطب الدين الراوندي أنموذجاً لها؛ فقد بدا الراوندي مستفيداً ممّا سبقه من أخبار وردت عند الصدوق والعيّاشي وغيرهما، غير أنّ تخصيص كتاب في قصص الأنبياء أوجب أن يتعامل مع كل قصّة نبي بطريقة تختلف عن كيفية تعامل المفسّر أو المحدث أو الفقيه معها، وهو ما أفرز بنية سردية متكاملة تتّبع نظاماً زمانياً يقوم على تلاحق الأحداث وعلى تطوّر الشخصيات الرئيسية، وعلى استراتيجيّة في القصّ مخصوصة. وعلى الرغم من أنّ الراوندي لم يرتقِ في هذا المستوى إلى قيمة عمل الكسائي السنيّ، تكمن قيمة كتابه خاصّةً في تقديمه البنية العامة للحكاية من خلال بنائها على لحظة

«التحوّل التاريخي» بين سلطان الجنّ (إبليس) وسلطان الإنس (آدم)، وهذه البنية العامة هي التي ستحكم القراءة الإمامية لاحقاً، وهي التي حكمت وستحكم القراءة الإسماعيلية. وتبدو قيمة هذه الإضافة والتأطير في التقائهما بالحكاية السنيّة، التي تبنت هذا التقابل بين المرحلتين: مرحلة الجن والملائكة والصراع بينهم قبل آدم، ومرحلة آدم منذ القرن الثاني من خلال مقاتل بن سليمان. وتبدو قيمة الإضافة أيضاً في أنّ الراوندي بهذا التقديم للبنية العامة لحكاية آدم يغلب المشرب الفارسي الهندي على المشرب الكتابي، الذي سيبقى في درجة ثانية في مستوى تحديد خطاطة الحكاية العامة. غير أنّ أهميّة الراوندي لا نراها في تقديم البنية النهائية للحكاية فحسب؛ بل نراه أيضاً في تعبير الحكاية التي يقدّمها عن الأزمات الحقيقيّة التي يعيشها النصّ القصصي-الديني في علاقته بالحجاج المذهبي-السياسي من خلال مسألة الإمامة ومسألة العصمة، وما ينجرّ عنهما من قضايا كالتمييز بين الإنسان والملائكة، أو معنى الجن وإبليس، أو منزلة الإنسان في الكون في علاقته بالأمانة التي عُرضت عليه، وفي علاقته بالزمن الذي يعيشه، سواء كان زمن الخاتم؛ أي زمن النهاية، أم زمن القائم؛ أي زمن نهاية النهاية.

3- ولئن عبّر الراوندي عن لحظة الذروة في تطوّر الحكاية، من خلال تعبيره عن أزمات المذهب الكلاميّة، فإنّه كشف الرهانات التي احتكم إليها تطوّر الحكاية الشيعيّة قبله وبعده. ولا تتعلّق هذه الرهانات بالمجال السياسي وأسطرة الخلاف بين السنّة والشيعة، أو بين نظام آل البيت في النظر إلى الحياة بكلّ أبعادها ونظام المخالفين فحسب؛ بل تكمن أيضاً في العمل على الهيمنة على الخطاب الديني السياسي عن طريق الاستفادة ممّا جاء عند المخالفين وتبنيّه من ناحية، وعن طريق تجميع الروايات المختلفة المتناقضة أحياناً من ناحية ثانية، وعن طريق تقسيم أنواع المتقبلين أو المنتجين للعلم بين عامة وخاصة وخاصة الخاصة من ناحية ثالثة. وتوفّر استراتيجية الهيمنة

على الخطاب، التي رأينا ملامحها في التعامل مع حكاية آدم في المرحلة الثالثة أساساً، مكانةً للعالم متميّزة عن سائر الناس؛ بل إنّ للعالم أو الحكيم أو الفقيه هنا منزلة لا تتعلّق بمعارفه فحسب؛ بل تتعلّق بما ينتج عن اكتسابه تلك المعارف من «أحوال» نفسية ترتقي به إلى صفّ الأئمّة، ولا أدلّ على ذلك من تعريف العصمة عند الإمامية بأنّها اكتساب ناتج عن معرفة وتربية روحية ونفسية عظيمة. ولعلّ هذه المنزلة التي يصل إليها حارس العلم، أو حاجب باب مدينة العلم، هي التي وفّرت إمكانية إعادة صياغة بعض الأخبار، وربّما بعض الكتب بشكل مستمرّ؛ من ذلك ما جاء عن نسل آدم، وما جاء عن قتل قابيل هابيل في الوصية، اللذان لا نراهما في المرحلة الأولى إلا عند الصدوق، واللذان يتردّدان بقوة في المرحلة الثالثة؛ وهي التي وفّرت إمكانيات التوفيق بين القول الإمامي والسني والإسماعيلي (العرفاني).

لقد خضع تطوّر الحكاية الشيعية، شأنها شأن الحكاية السنية، للصراع المذهبي السياسي وللتلاقح الفكري بين مختلف المدونات التي تكوّن الثقافة الإسلامية. غير أنّ لحكاية آدم بعداً آخر لم نتمكّن، إلى الآن، من الإشارة إليه إلا إشارات عابرة فرضها علينا موطن اهتمام القراءة التاريخية، وهو ما يكشف عن قصور هذه القراءة في رسم صورة للأسطورة الدينية الإسلامية إذا لم تسندها القراءة الرمزية لها، وهذه القراءة الرمزية هي موطن اهتمام عملنا في الباب الآتي.



الباب الثاني

حكاية آدم في الثقافة الإسلاميّة
القراءة التأويليّة

المقدمة

يحاول هذا الباب أن ينظر إلى حكاية آدم من زاوية أخرى غير الزاوية التاريخية، دون إلغاء الاهتمام بالتاريخ ذاته، فالإكتفاء بإبراز تطوّر الحكاية والعوامل، التي ساهمت في صناعتها وإثرائها، والعقدة التي كانت تحركها وتصنع تنويعاتها، غير كافٍ لمحاصرة إشكاليّتنا التي يلخصها عنوان عملنا؛ ذلك أنّ الدراسة التاريخية لم تكن مؤهلة للكشف عن الدلالات التي تنضح بها الحكاية، والتي يصنعها تفاعل الرموز التي تتحرّك داخلها.

1- الإطار المنهجي:

إذ تعتنى القراءة التأويلية بالدلالات والرموز كان لزاماً علينا أن نتوسّل، لملاحقة هذه الرموز ودلالاتها، بقراءة دلاليّة تعيننا على الاقتراب أكثر من بنيتي الحكاية السطحيّة والعميقة، فاخترنا أن نستفيد من بعض مفاهيم المقاربة السيميائيّة ورؤيتها لبناء المعنى، من ناحية، وأن نبني معنى للرمز يعيننا أيضاً على محاصرة الدلالات المتكاثرة التي اعترضتنا في الثقافة العربيّة الإسلاميّة من ناحية أخرى. غير أنّ الاهتمام بالرمز، الذي أفضى بنا إليه الاهتمام بالدلالة، أفضى بنا هو بدوره إلى الاهتمام بالمخيال الإسلامي، ما دفعنا إلى ضرورة تحديد معنى المخيال والمجالات التي يتحرّك فيها.

1-1- مفهوم الرمز:

ننظر إلى مفهوم الرمز من خلال الثقافة العربيّة الإسلاميّة في مرحلة أولى، ثمّ من خلال الثقافة المعاصرة في مرحلة ثانية.

ويمكن أن نضبط مستويين لمعنى كلمة «رمز» في الثقافة العربية الإسلامية :

- أولهما يكاد لا يتجاوز المعنى اللغوي المتواتر في المعاجم، وهو الذي يجمع بين الإشارة التي قد تكون باللسان وبالعين وباليَد، وبين الصوت الخفي الذي يشبه الهمس⁽¹⁾. وللثقافة الإسلامية عبارات عديدة تلتبس بالمعنى الذي يفيد الرمز، ولذلك سعت في نصوصها إلى التمييز بين هذه الكلمات. يقول النويري في حديث عن اللغز: «قالوا: واشتقاق اللغز من ألغز اليربوع ولغز: إذا حفر لنفسه مستقيماً، ثم أخذ بمنة ويسرة ليواري بذلك، ويعمي على طالبه. وللغز أسماء فمنها: المعاياة، والعويص، والرمز، والمحاجة، وأبيات المعاني، والملاحن، والمرموس، والتأويل، والكناية، والتعريض، والإشارة، والتوجيه، والمعمي، والممثل، ومعنى الجميع واحد، واختلافها بحسب اختلاف وجوه اعتباراته»⁽²⁾. وعلى الرغم من أن الجاحظ يقدم ترتيباً

(1) الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري (100-170هـ/718-786م)، كتاب العين، تح. الدكتور مهدي المخزومي، والدكتور إبراهيم السامرائي، مطبعة الصدر، مؤسسة دار الهجرة، ط2، 1410، ج7، ص366. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي (630هـ-711هـ/1232-1311م)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، (د.ت)، ج4، ص328، وج5، ص356. انظر أيضاً: مقاتل، ج1، ص168. الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج6، ص388 وما بعدها، تح. العطار، ج3، ص353-354. البيهقي، معالم التنزيل في التفسير، ج1، ص300. ويربط السيوطي بين الإشارة والرمز والإيحاء حين يقول: «عن ابن عباس أن نافع بن الأزرق سأله عن قوله ﴿إِلَّا رَمَزًا﴾ قال: الإشارة باليد والوحي بالرأس. قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم». السيوطي، الدر المنثور، ج2، ص191. العياشي، التفسير، ج1، ص172. الطوسي، التبيان، ج2، ص454... ويشير الشريف المرتضى في (الأمالي) إلى ارتباط الرمز بالشفيتين دون الوصول إلى الكلام: «والمرمزة لا تكاد تعلن بالكلام إنما تومض أو ترمز أو تصفر...». الشريف المرتضى، الأمالي، ج2، ص108.

(2) النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم القرشي التيمي =

لهذا الضرب من المصطلحات يحلّ الرمز في المحلّ الأرفع من حيث التعمية والإفصاح⁽¹⁾، فإن الرمز لا يتجاوز عنده حدّ الإشارة بعضو من الجسد. ولئن تمّ الحديث عن الإشارة باللسان ففي المعنى الذي يتوقف فيه اللسان عن وظيفته الأم وهي الكلام، فالرمز في هذا المستوى منفصل عن اللفظ⁽²⁾.

غير أننا نجد ما يربط الرمز باللفظ، ومن وراء اللفظ اللغة، دون الخروج عن معنى الإشارة والإيماء؛ من ذلك ما نراه عند الشهرستاني عند حديثه عن أساطير الفرس، معتبراً ما جاء فيها لا يصدقه العقل. يقول: «ولست أظن عاقلاً يعتقد هذا الرأي القائل، ويرى هذا الاعتقاد المضمحل الباطل، ولعله كان رمزاً إلى ما يُتصوّر في العقل»⁽³⁾. وعلى الرغم من غموض عبارة «ما

= البكري (677-733هـ / 1278-1333م)، نهاية الأرب في فنون الأدب، تح. مفيد قمحية وجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1424هـ/2004م، ج3، ص154 وما بعدها. ويشير هاينريش (Heinrichs) إلى أنّ ابن رشيق مثلاً يدرج الرمز ضمن أقسام الإشارة الاثني عشر:

Heinrichs W., P., «Ramz», dans E.I., 2^{ème} Brill, Leiden, 1995, T. VIII, p. 441.

(1) يقول: «ولو كنت تعرف الجليل من الرأي، والدقيق من المعنى،... لاستغنيت بالرمز عن الإشارة، وبالإشارة عن الكلام، وبالسّر عن الجهر، وبالخفض عن الرفع، وبالاختصار عن التطويل، وبالجمل عن التفصيل...». انظر: الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (255هـ/869م)، رسائل الجاحظ، تح. وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1411هـ/1991م، ج3، م2، ص18-19.

(2) يذكر لالاند للإشارة (signe) معاني تكاد لا تخرج عن معاني الرمز التي رأيناها إلى الآن عند المسلمين؛ فالإشارة في قاموسه: «أ. إدراك راهن يسوّغ، بكيفية أكيدة نسبياً، إقراراً متعلقاً بأيّ شيء آخر (وليس فقط قادراً على التذكير بتمثل من خلال لعبة الذكري أو تداعي الأفكار)». «وتيرة ضربات القلب، علامة حمّى؛ جرس الإنذار، إشارة إلى حريق» [...] ب. عمل خارجي وقابل للإدراك يرمي إلى إبلاغ إرادة [...] ج. غرض ماديّ، شكل أو صوت، يقوم مقام شيء غائب أو إدراكه مستحيل [...] د. ثمّ يميّز بعد ذلك بين الإشارات الطبعيّة (signes naturels) والإشارات الصنعيّة (signes artificiels). لالاند، ص1292 وما بعدها.

(3) الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص235.

يتصور في العقل» في علاقتها بالرمز فإن معنى هذه الكلمة لا يتجاوز تحويل المعاني المستقرة في العقل إلى الكلام، على حد تصوّر العرب معنى البيان⁽¹⁾، ولا يخرج عن الإشارة والإيماء. يتحدّد معنى الرمز في هذا المستوى بعلاقته البيّنة بما يرمز إليه، وبعدم الحاجة إلى فعل ذهنيّ خاص لفهمه؛ إنه قول بصمت وإشارة، وليس الفرق بينه وبين الكلام إلا في أن الكلام قائم على الصوت، في حين أن الرمز قائم على الصمت، ولعلّه لهذا السبب ارتبط الرمز بالكتابة. ولذلك يقول النويري: «وإذا اعتبرته من حيث إنّ واضعه لم يفصح عنه قلت: رمز، وقريب منه الإشارة»⁽²⁾.

- ثاني المعنيين ما يرتبط فيه الرمز، عند العرب، باللغة والكلام مع الإحالة على معنى لا يبين إلا بتأويل وبيان، وهو ما يعني أن هذا المعنى مغاير غير معلوم إلا بعد جهد في النظر إليه. ومن هذا نوعان على الأقلّ أولهما ما يرتبط بالتخييل: كما نرى ذلك عند التهانوي؛ إذ يقول في سياق حديثه عن التخييل: «التخييل: أن يُؤتى بلفظ مشترك بين عدة معانٍ، بحيث يدلّ سياق الكلام على أحد المعاني، ويكون فيه مراعاة للنظير، وبسبب طوق النظير؛ فالوهم يسبق إلى المعنى الثاني الذي هو غير تامّ، وهذه الصنعة البديعية قريبة من الإيهام والخيال، إلا أنّ ثمة فرقاً وهو أنّ الخيال فيه مجاز

(1) يقول الجاحظ على سبيل المثال: «قال بعضُ جهاذة الألفاظ وتُفاد المعاني: المعاني القائمة في صدور النَّاسِ المتصوِّرة في أذهانهم، والمتخلّجة في نفوسهم، والمتّصلة بخواطرهم، والحادثة عن فكّرهم، مستورة خفيّة، وبعيدة وحشية، محجوبة مكنونة، وموجودة في معنى معدومة، لا يعرف الإنسان ضميرَ صاحبه، ولا حاجة أخيه وخليطه، ولا معنى شريكه والمعاون له على أموره، وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه إلا بغيره، وإنما يُحيي تلك المعاني ذكرهم لها، وإخبارهم عنها، واستعمالهم إيّاها، وهذه الخصال هي التي تقربها من الفهم، وتُجلبها للعقل، وتجعل الخفيّ منها ظاهراً، والغائب شاهداً، والبعيد قريباً». الجاحظ، البيان والتبيين، (م.س)، ج 1، ص 75.

(2) النويري، ج 3، ص 155.

مصطلح أو مشتمل على لطيفة أو ضرب مثل، ويذهب الظنّ إلى المعنى الحقيقي. وفي الإيهام كلا المعنيين تامان، لكن أحدهما قريب والثاني بعيد. والبعيد علته سياق العبارة وإلا فهو المراد. وهنا نفس ذلك المعنى تامّ إلا أنّه بسبب طوق النظر، فإنّ الظنّ يسبق إلى المعنى الثاني وهو غير ثابت. وهذا النوع من المحسنات البديعية غاية في اللطف⁽¹⁾. وثانيهما ما نراه عند ابن خلدون مثلاً عندما يربط بين نشاط أهل الكيمياء ولغتهم وبين عبارة الرمز؛ إذ يقول: «وأنت ترى كيف صرف ألفاظهم كلّها في الصناعة إلى الرمز والألغاز التي لا تكاد تبين ولا تعرف، وذلك دليل على أنها ليست بصناعة طبيعية»⁽²⁾.

(1) التهانوي، ج 1، ص 400.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 513. الحقّ أنّ الأمر ليس مقتصرّاً على أهل الكيمياء؛ بل نجده كذلك في بعض ما جاء من أخبارٍ عن نباهة بعض النبهاء من العرب، من ذلك «أنّ رجلاً كان أسيراً في بني بكر بن وائل، وعزموه على غزو قومه، فسألهم في رسول يرسله إلى قومه، فقالوا: لا ترسله إلا بحضرتنا لثلاث تذرهم وتحذرهم، فجاؤوا بعد أسود، فقال له: أتعقل ما أقوله لك؟ قال: نعم إني لعاقِل، فأشار بيده إلى الليل، فقال: ما هذا؟ قال: الليل، قال: ما أراك إلا عاقلاً، ثمّ ملأ كفيه من الرمل، وقال: كم هذا؟ قال: لا أدري، وإنّه لكثير، فقال: أيّما أكثر النجوم أم النيران؟ قال: كلّ كثير، فقال: أبلغ قومي التحية، وقل لهم يكرموا فلاناً يعني أسيراً كان في أيديهم من بكر بن وائل، فإن قومه لي مكرمون، وقل لهم إنّ العرفج قد دنا، وشكت النساء، وأمرهم أن يعرفوا ناقتي الحمراء فقد أطالوا ركوبها، وأن يركبوا جملي الأصهب بأمانة ما أكلت معكم حيساً، واسألوا عن خبري أخي الحرث. فلما أدى العبد الرسالة إليهم، قالوا: لقد جن الأعور، والله ما نعرف له ناقة حمراء ولا جملاً أصهب، ثم دعوا بأخيه الحرث، فقصوا عليه القصة، فقال: قد أنذركم. أما قوله قد دنا العرفج يريد أن الرجال قد استلأموا ولبسوا السلاح، وأما قوله شكت النساء؛ أي أخذت الشكاء للسفر، وأما قوله أعروا ناقتي الحمراء؛ أي ارتحلوا عن الدهناء، واركبوا الجمال الأصهب؛ أي الجبل، وأما قوله أكلت معكم حيساً؛ أي أن أخلاطاً من الناس قد عزموا على غزوكم؛ لأن الحيس يجمع التمر والسمن والأقط، فامتثلوا أمره وعرفوا لحن الكلام وغمّلوا به فنجوا». واضح أنّ الرمز لا يحتاج إلى «عاقِل» في تأويله فحسب؛ بل في حمله وحكايته كذلك. =

ويشير تعليق ابن خلدون مسألة عدم وجود علاقة بيّنة بين الرمز وما يحيل عليه، وهو ما يجعله غير مستقل عن منتجه أو مؤوّله. ولئن توقف الأمر عند ابن خلدون على علوم الطلسمات والكيمياء وما شاكلها، فإنّ الأمر يحيط بكل العلوم والمعارف عند الإسماعيليين؛ لأنه يتعلق بأشرف العلوم وهو علم الباطن. فالرمز عند القاضي النعمان مثلاً بوابة علم الباطن. يقول: «ومن وفق لحفظ ما بسطناه له من حدّ الظاهر، وبلغ حظه منه، وإن كانوا قليلاً من كثير، لم ينبغ لنا أن نقعد بهم عن الواجب، فرأينا أن نرفعهم إلى الحد الذي يليه من حدود الباطن، وهو حد الرمز والإشارة وهو أَلطف حدوده وأقربها»⁽¹⁾. والظاهر الذي يقصده هو علم الفقه في حين أن الباطن هو كتابه (أساس التأويل)، وهو ما يجعل للرمز وظيفة تنظيمية سياسية ودينية.

لا يخرج معنى الرمز في الثقافة العربية الإسلامية عن معنى الإشارة سواء كان المشار إليه بيّناً، فتتمّ الإشارة بالعين أو الحاجب أو اللسان... أم غير بيّن فيحتاج المشير إلى تأويل وإفصاح عن المشار إليه. ونلاحظ أن الأمر في كلتا الحالتين لا يشتمل على العلاقة بين اللفظ ومعناه الرمزي، ففي المعنى الأول يكاد اللفظ يكون غائباً، وفي المعنى الثاني يكاد لا يكون لللفظ فضل في تحديد المعنى؛ إذ لا يستقلّ الرمز بدلالته.

وتفيدنا التوجّهات العلميّة المعاصرة، ولاسيّما منها ما كانت الدلالة مجال اهتمامها المبجل بتحديد الرمز بالنظر أساساً إلى علاقته باللغة، طبيعياً كانت أو غير طبيعياً، باعتبارها نظاماً تحكمه مجموعة من القوانين تنظم سريان المعنى فيها. وعلى هذا يمكن النظر إلى الرمز من زاويتين الأولى الرمز

= الأبشيهي، أبو الفتح شهاب الدين محمد بن أحمد (790-850هـ/1388-1446م)، المستطرف في كلّ فنّ مستطرف، تح. مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1986م، ج1، ص99.

(1) القاضي النعمان، كتاب أساس التأويل، ص25 وما بعدها. انظر كذلك: إخوان الصفا، الرسالة الجامعة، (مقدّمة المحقّق)، ص43.

من خلال علاقته بما يحيل عليه، والثانية الرمز في علاقته بالتأويل أو بكيفية فهمه.

أ- الرمز والمعنى المزدوج:

لكلمة الرمز عند الباحثين ثلاث دلالات: الأولى تستقرّ عند المماثلة⁽¹⁾، كأن نرى في الحمامة رمز السلام، أو في الأسد رمز القوّة، أو في الصولجان والتاج رمز الملك...، إنّنا هنا أمام تحميل أشياء مادّيّة أفكاراً مجردة، أو نمثّل هذه الأفكار المجردة في أشياء محسوسة نسمّيها رموزاً. والثانية هي الدلالة التي تقوم على التقريب والبحث عن العلاقة بين شيئين أو أكثر، والثالثة هي الرموز الرياضيّة التي تكوّن لغة علوم عديدة⁽²⁾.

ويفصّل لالاند في معجمه ثلاثة معانٍ للرمز أولها تذكيرٌ بمعناه اليوناني، وفيه يتحدّد الرمز بكونه علامة تعارفٍ مؤلّفة من نصفي شيء مكسور يجري

(1) انظر مثلاً في المماثلة والتأويل القائم على أساسها: إيكو، أمبرتو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 2000م، ص 53 وما بعدها.

(2) Jameux, Dominique, «Symbole», in E.U., Paris, 1985, Corpus 17, p. 494.

الجميل، بسم، من الرمز إلى الرمز الديني: بحث في المعنى والوظائف والمقاربات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفافس، مطبعة التفسير الفني بصفافس، تونس، ط 1، كانون الثاني/يناير 2007، الفصل الأوّل، ص 13 وما بعدها. ويميّز شارل ساندرس بيرس بين العلامة (indice)، والأيقونة (icône)، والرمز (symbole)؛ فالدخان علامة على النار، وصورة دائرة صفراء تنبعث منها خطوط أيقونة دالة على الشمس. أمّا الرمز فيقيم مع ما يدلّ عليه علاقة اعتباريّة مثل علامة خطر في قانون الطرقات، أو كلمة «شجرة»، أو (tree) أو (arbre)؛ فالعلاقة بين هذه العلامات ومضمونها علاقة اعتباريّة نراها بوضوح في العلامات في علم الفيزياء أو الكيمياء الحديثة. انظر:

Dortier, Jean François (Direction), Le Dictionnaire des Sciences Humaines, Editions Delta, Beyrouth, Liban, 2007, p. 798, voir aussi p. 775-776. Weber, Andreas, «Mimesis and Metaphor: The biosemiotic generation of meaning in Cassirer and Uexküll», in Sign Systems Studies 32.1/2, 2004, p. 304 et suite...

تقريبهما لاحقاً. ويتحدّد الرمز في معناه الموالي بما يماثل شيئاً آخر بموجب مطابقة نظيرية؛ فتُقال عبارة الرمز على كلّ علامة عينية تنبّه إلى شيء غائب أو مستحيل الإدراك. وهو في معناه الثالث منظومة متواصلة من الأطراف والحدود التي يمثل كلّ منها عنصراً من منظومة أخرى؛ فـ «الرمز هو مقارنة لا يعطى لنا منها سوى الحد الثاني، وهو منظومة كنايات أو توريات متوالية»⁽¹⁾. ويشير لالاند في الهامش إلى الاختلافات في تحديد معنى الرمز، ويتدّرع معناه من خلالها بين طرفين يقوم أولهما على إلحاقه بالغرض الذي يرمز إليه، واعتبار العلاقة بينهما علاقة تماثل طبيعي، فالرمز بهذا المعنى تمثيل محسوس يحمل فكرة، ولكنّه ذو معنى محدّد مخصوص يتوقّف على الغرض الذي يحيل عليه، ويعدّ ثانيهما الرمز ذا قوّة تمثيل داخلية، وهو ما يعطي الرمز نوعاً من الاستقلال عن الغرض الذي عادة ما يشير إليه، ما يوفّر إمكان ثرائه الدلالي.

ويدقّق بواس معنى الرمز وعلاقته بغرضه عندما يقول: «في كلّ ترميز تكون الأفكار المستعارة من علاقات أوليّة، لكنّها أكثر حدسيّة، مستعملة للتعبير عن العلاقات التي لا يمكن التعبير عنها مباشرة، نظراً لسمو طابعها ومثاليته»⁽²⁾.

ويعدّد جيلبير دوران، في كتابه عن الخيال الرمزي، جملة الكلمات التي تربطها بالرمز وشائج قرّبي. يقول: «إنّ كلمات صورة، ودليل، واستعارة، ورمز، وشعار، ومثل، وخرافة، ورسم، وأيقونة، وصنم... إلخ، استعملها معظم الكتاب بلا تمييز، الواحدة مكان الأخرى»⁽³⁾؛ فالرموز تلتحق بكلّ

(1) لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه أحمد عويدات، بيروت، باريس، ط2، ص1398 وما بعدها. الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني، ص16 وما بعدها. انظر أيضاً:

Alleau, René, De la nature des symboles, petite bibliothèque payot, 2006, p. 16 et suite.

(2) لالاند، ص1388.

(3) دوران، جيلبير، الخيال الرمزي، ترجمة علي المصري، المؤسسة الجامعيّة =

نشاط ينتج معنى. وفي الحقيقة: «لا شيء خارج العلامات، وما ترسمه من سيرورات لدلالات لا تنتهي عند حدّ. إنّها تساؤل حول المعنى وتساؤل حول شروط إنتاجه وأشكال مظهره»⁽¹⁾. «إنّ الرموز في قلب [الاهتمام المعاصر]؛ إنّها قلب هذه الحياة المتخيّلة. فهي تكشف أسرار اللاشعور، وتقود نحو عوالم الحركة الأكثر خفاء، وتفتح الذهن على المجهول والمتناهي»⁽²⁾. إنّ الرمز هو «منطقة المعنى المضاعف»⁽³⁾ أو هو: «الدليل المحروم أبداً من المدلول»⁽⁴⁾.

ضمن هذا المعنى المضاعف يدرج ريكور معنى الرمز مؤطراً إيّاه ضمن تعريفات ثلاثة: أولها واسع، وثانيها ضيق، وثالثها يتخذ بين السابقين سبيلاً وسطاً:

- أوّل هذه التعريفات، التي يذكرها ريكور، تعريف أرنست كاسيرر، الذي يجعل «الوظيفة الرمزية» وظيفة التوسط العامة، التي عبرها يبني العقل، الوعي، كلّ عوالم ملاحظاته وخطابه. «إنّ الرمزي هو التوسط الكلي للفكر بيننا وبين الواقع. والرمزي يريد أن يعبر قبل أيّ شيء آخر عن الطابع اللامباشر لإدراكنا للواقع. فاستعماله في الرياضيات واللسانيات وتاريخ

= للدراسات، ط 1، 1411هـ/ 1991م، ص 5. انظر العرض السريع للفرق بين الرمز والمجاز (allégorie) والشعار (emblème) والنسق (schème) في: الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني، ص 16-20. انظر أيضاً:

Avis, Paul, God and the Creative Imagination: Metaphor, Symbol, and Myth in Religion and Theology, Routledge, London, 1999, p. 103.

(1) بغورة، الزواوي، «العلامة والرمز في الفلسفة المعاصرة (التأسيس والتجديد)»، ضمن عالم الفكر، المجلد 35، العدد 3، عدد خاص «السيمانيات»، كانون الثاني/يناير - آذار/مارس 2007م، ص 101.

(2) CHEVALIER, Jean, et, GHEERBRANT, Alain, Dictionnaire des symboles, Ed. Robert LAFON, Jupiter, 1982, p. V.

(3) Ricœur, Paul, De l'interprétation: essai sur Freud, ed. Seuil, Paris, 1965, p. 17.

(4) دوران، جيلبير، الخيال الرمزي، ص 6.

الأديان يبدو مدعماً لهذه الوجهة للكلمة نحو استعمال شامل». «أن نريد قول شيء آخر غير الذي نقول، تلك هي الوظيفة الرمزية»⁽¹⁾. إنَّ الرمز بهذا المعنى العام الواسع يختزل مجال الدلالة.

ويُطرح في هذا المجال الفرق بين الرمز وزوجين من العوامل مكوّنين للدلالة هما زوجا الدلالة اللسانية الدال والمدلول من ناحية، والعلاقة بين الدليل والمرجع من ناحية أخرى. «فمن ناحية أولى تحمل الكلمات ذات الأصوات المختلفة، باختلاف اللغات، دلالات واحدة، ومن ناحية أخرى إنّ هذه الدلالات تجعل الدلائل الحسية صالحة لشيء آخر نشير إليه فنقول: إنّ الكلمات، عبر خاصيّتها الحسيّة، تعبّر عن دلالات، وأنّها بفضل دلالاتها تشير إلى شيء ما. إنّ الفعل «دلّ» يغطي هذين الزوجين زوج التعبير وزوج الإشارة»⁽²⁾. يبدو الفرق بين الرمز والدليل اللغوي، كما حدّده سوسير، في أنّ العلاقة بين الصوت والصورة الذهنية في الدليل اعتبارية يمكن أن نغير الصوت مع المحافظة على عين الصورة الذهنية، وهو ما نراه في اختلاف اللغات، في حين أنّ العلاقة بين الرمز ودلالته علاقة مقصودة مهما اغتنت يتّجه إليها المتكلم أو السامع. ثم إنّ «العلاقة بين الدال والمدلول في الدليل تدرك بسرعة وتقوم على مبدأ المشاركة، ومتى لم يتوافر هذا الشرط تتعطل وظيفة الدليل اللغوي... إنّ الإنسان يجد نفسه (وهو يتواصل مع الدلائل) في نظام قائم على مواضعة (convention)؛ وعندئذٍ يشارك المجموعة التي ينتمي إليها في نوع المعرفة المصطلح عليها سلفاً»⁽³⁾. فعلاقة الرمز بالإشارة قائمة على التباين من حيث محدودية الإشارة، واتساع مجال الرمز أو لا محدوديته؛ فالإشارة «في معناها الاصطلاحي [...] إنّما هي جزء من العالم الطبيعي شأن السحاب في إيذانه بقرب نزول المطر. بينما الرمز جزء من

(1) Ricœur, Paul, De l'interprétation, pp. 19-21.

(2) Ibidem.

(3) الجمل، من الرمز الديني...، ص 19.

العالم البشري يفترض النية والقصد»⁽¹⁾. إضافة إلى أنّ علاقة الدال والمدلول في الرمز معقدة؛ «لأنّها مثقلة بعبء التاريخ عبر التأويلات المعادة والمتلاحقة، وهي علاقة تغلب عليها المواقف الذاتية والشعور الديني؛ لأنها تحمل بكلّ بساطة أمارات المعيش اليومي»⁽²⁾.

ولكنّ الرمز، بالنسبة إلى هاتين الثائيتين، من درجة أعلى، فهو لا يُختزَلُ في ثنائية الدليل الحسيّ والدلالة، ولا في ثنائية الدلالة والشيء، التي في الحقيقة لا يمكن فصلها عن السابقة، إنّ له عليهما إضافة تكمن في ازدواجيته، ما يوجب تضيق تعريف كاسيرر للرمز إلى اعتباره «التعابير ذات المعنى المزدوج أو المعاني الكثيرة التي يكون نسيجها السيميائي متجانساً مع العمل التأويلي الموضح لذلك المعنى الثاني أو المعاني الكثيرة». «إنّ بيان العالم باعتباره ذا دلالة يأتي إلى اللغة من خلال الرمز بما هو مزدوج المعنى»⁽³⁾.

- ثانيهما: هو التعريف الضيق للرمز. يقول ريكور: «نجد الرمز عندما تنتج اللغة إشارات ذات درجات مركبة، فيها يكون المعنى غير مكثف بالدلالة على أمر واحد؛ بل يشير إلى معنى آخر لا يمكن الوصول إليه إلا داخل قصده ومن خلاله»⁽⁴⁾. يقوم هذا التعريف على ربط المعنى بالمعنى عبر المماثلة. ويوضح ريكور معنى المماثلة على اعتبار أنّ المعنى الثاني محدّد بالمعنى الأول. «يتكون المعنى الرمزي داخل المعنى الخطي ومن خلاله، هذا المعنى

(1) عجيّة، (م.س)، ج 1، ص 75-76. انظر أيضاً:

Vernant, Jean-Pierre, *Myth and Society in ancient Greece*, translated by Janet Lloyd, Zone Books, N.Y., 1990, p.236. Swabey, William Curtis, «Cassirer and Metaphysics», in *The Philosophy of Ernest Cassirer*, serie The Library of living philosophers VI, éditée par Paul Arthur Schilpp, Evanston, Illinois, 1949, p. 78 et suite. Hamburg, Carl H., «Cassirer's conception of philosophy», in *The Philosophy of Ernest Cassirer*, serie The Library of living philosophers VI, ibid., p. 98 et suite.

(2) الجمل، من الرمز الديني...، ص 19.

(3) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 24.

(4) Ibid, p. 25.

الذي يفعل المماثلة بتوفير المثل... إن الرمز هو الحركة ذاتها للمعنى الأولي الذي يجعلنا نستوعب بعفوية المعنى الذي يرمز إليه».

- ثالثها: التحديد الذي يقف بين الواسع والضيّق، ويقوم على علاقة الرمز بالتأويل. يقول ريكور: «سأقول هنالك رمز حيث تتهياً العبارة اللغوية بفضل معناها المزدوج أو المتعدد للتأويل. وما يوفر هذا العمل هو البنية القصدية التي لا تتمثل في علاقة المعنى بالشيء؛ بل في هندسة للمعنى، وفي علاقة المعنى بالمعنى، المعنى الثاني بالمعنى الأول، وسواء كانت هذه العلاقة علاقة مماثلة أم لم تكن، وسواء أخفى المعنى الأول المعنى الثاني أم أظهره. إنّ هذا النسيج هو ما يجعل التأويل ممكناً، على الرغم من أن التأويل لا يظهر إلا من حركته الفعلية»⁽¹⁾.

ويكتشف ريكور أنّ المعنى المضاعف في الرمز خاصيّة أساسية في موقف التحليل النفسي وعلم ظواهرية الدين، والأدب... إذ يذكر أثناء تأطيره لإشكالية مقالته «في التأويل» أنّ الحلم ومماثلاته مسجّل في منطقة من اللغة «تعلن عن نفسها باعتبارها موطن دلالات معقدة، فيها يتقدّم ويختفي معنى آخر ضمن معنى مباشر». ويطلق على منطقة المعنى المضاعف هذه اسم الرمز⁽²⁾. وإلى هذه المنطقة من اللغة تعود المكانة التي يحتلّها الرمز في التصرّو العلمي الحديث؛ إنّها توفر إمكانية إعادة اكتشاف قيمة الخيال ومنزلة اللاشعور والأحلام والأساطير، وما تفتح من عالم المعنى المضاعف الذي لا يتوقّف على ما يقبله «العقل» فحسب؛ بل يمتدّ إلى ما يفتح للعقل عوالم خفية يكتشف بها ذاته من جديد، فالرمز يقبع في كلّ نشاط لساني يتهياً بفضل تضاعف معناه أو تكاثره للتأويل⁽³⁾. وهو ما يفتح أفق نظرنا إليه على أنّه كاشف لا للمعنى الخفي فحسب؛ بل للمعنى أو المعاني المسكوت عنها كما

Ibid, p. 26. (1)

Ibid, p. 17. (2)

Ibid, p. 18. (3)

يشير به علينا علم الأديان، أو المكبوتة كما يعلمنا علم التحليل النفسي، وهو ما يجردنا من تصوّر ضيق للحقيقة التي تُحصّر في الموجود الواقع تحت الحواسّ القابل للخبرة والتجريب، فتتوسّع أماننا وتمتدّ إلى أبعاد أخرى من وجود الإنسان، فنكتشف أن للخيال والحلم والوهم مكانة في إنتاج الدلالة، وأن «كل ميتوس يتضمّن لوغوساً يطالبنا بالكشف عنه»⁽¹⁾.

ولئن كان الرمز عند فرويد تحويراً للغة وإخفاء للرغبة ضمن معنى مباشر⁽²⁾، فإنه عند إلياد «مظهر لشيء آخر يطفو على المحسوس (في الخيال، وفي الحركة، وفي الإحساس) إنه تعبير عن عمق يمكن أن نقول عنه، هو أيضاً، إنه يظهر ويختفي. فما يصل إليه التحليل النفسي، باعتباره التواء في معنى أولي ينتمي إلى الرغبة، يصل إليه علم ظواهر الدين منذ البداية، باعتباره مظهراً لعمق ما، وليس هذا العمق إلا تجلياً للمقدس»⁽³⁾.

إنّ الدلالة الرمزية، إذاً، مشكلة؛ حيث لا نرى منها إلا الدلالة الثانوية عن طريق الدلالة الأوليّة، حيث تكون هذه الدلالة الثانوية الوسيلة الوحيدة للدنو من فائض المعنى. والدلالة الأوليّة هي التي تعطي الدلالة الثانوية بصفقتها معنى المعنى. وهذه السمة هي التي تميز الفرق بين الرمز والأمثلة مثلاً. فالأمثلة إجراء بلاغي يمكن إقصاؤه حال انتهائه من مهمته. فما إن نعتلي السلم حتى نستطيع الهبوط منه: الأمثلة إجراء تعليمي. فهي تسهّل التعلم، ولكن يمكن لأية مقارنة مفهومية مباشرة أن تتجاهلها. وفي المقابل ما من معرفة رمزية إلا حين يستحيل الإمساك المباشر بالمفهوم، وحين يكون الاتجاه نحو المفهوم إشارة غير مباشرة من دلالة ثانوية لدلالة أوليّة⁽⁴⁾.

Ibid, p. 27. (1)

Ibid, p. 17. (2)

Ibid, p. 17. (3)

(4) ريكور، بول، نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط2، 2006م، ص 97-98.

ب- الرمز والتأويل :

غير أن «الوصول» إلى هذا المفهوم لا يكون إلا بعد التأويل⁽¹⁾. وبقطع النظر عن المعاني، التي يمكن أن تنسج حول مفهوم التأويل في علاقته بالتفسير⁽²⁾ أو بالبيان⁽³⁾، أو في علاقته بالقلب وما رجح في العقل من حجج

(1) يقول ريكور: «كل أسطوري يتضمن لوغوساً ضمناً يطلب الظهور. ولذلك لا وجود للرمز دون بداية التأويل. ينتمي التأويل عضوياً إلى الفكر الرمزي وإلى معناه المزدوج» Ricœur, Paul, De l'interprétation, p. 27.

انظر أيضاً: عجينة، محمّد، موسوعة أساطير العرب، ج 1، ص 85 وما بعدها.
(2) انظر في هذا التهانوي إذ يقول: «استعمال التأويل في المعاني والجمل، وكثيراً ما يُستعمل في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها. وقال غيره: التفسير بيان لفظ لا يحتمل إلاّ وجهاً واحداً، والتأويل توجيه لفظ متوجّه إلى معاني مختلفة إلى واحد منها بما ظهر من الأدلة». التهانوي، ج 1، ص 492 وما بعدها، انظر أيضاً ص 376 وما بعدها. ويحدّد حيدر الأملي غرض التأويل وجزءاً من منهجيته حين يقول: «وقيل: التأويل هو التوفيق والتطبيق بين المحكمات والمتشابهات على قانون العقل والشرع... وذلك يكون برّد المتشابهات إلى المحكمات وتطبيقها بها حيث لا يخرج عن القانون الأصلي الأصولي والأساس الكلّي الكلّي المقرر بينهم في العلوم العقلية والنقلية». الأملي، التفسير، ج 1، ص 239. البروجدي، تفسير الصراط المستقيم، ج 2، ص 30.

(3) انظر في هذا مثلاً القاضي نكري إذ يقول: «البيان: في اللغة الإظهار. وعند بعض أصحاب الأصول عبارة عن إظهار المراد للمخاطب منفصلاً عما يستر به وهو الصحيح، وهو قد يكون بالقول، وقد يكون بالفعل. وعلم البيان علم يعرف به إيراد المعنى الواحد المدلول عليه بكلام مطابق لمقتضى الحال بطرق أي تراكيب مختلفة في وضوح الدلالة عليه. والفرق بين التأويل والبيان أنّ التأويل ما يذكر في كلام لا يفهم منه معنى محصل في أول الوهلة ليفهم المعنى المراد. والبيان ما يذكر فيما يفهم ذلك بنوع خفاء بالنسبة إلى البعض». نكري، القاضي الشيخ عبد النبي بن عبد الرسول الحنفي الهندي الأحمد (من أعيان القرن الثاني عشر للهجرة/ الثامن عشر للميلاد)، دستور العلماء في اصطلاحات العلوم والفنون (المعروف بجامع العلوم)، حققه وعرّب عباراته الفارسية حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، 1421هـ/ 2000م، ج 1، ص 174. ابن منظور، ج 13، ص 69. الجرجاني، =

قبول هذا المعنى وترك الآخر...⁽¹⁾، فإن المهم هنا أن التأويل عودة إلى المنطقة التي تخضع لمراقبة اللوغوس دون أن تكون هذه العودة خالصة

= علي بن محمد بن علي الزين الشريف (816هـ/1413م)، التعريفات، ضبطه وصححه جماعة من العلماء، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط1، 1403هـ/1983م، ص47..

(1) انظر مثلاً كلام القنوجي؛ إذ يقول في معرض التمييز بين تراتب الحجج بين العقل والنقل والكشف: «والجملة: أنّ الأحسن أن يحكم في ذلك القلب السليم والوجدان المستقيم، فما اطمأن إليه القلب يقدم على غيره وتعين وجه واحد للترجيح كثيراً ما يختلف وينتهض تارة ويتنقض أخرى، ولا ضرورة في التزام موارد النقوض والتكلف لدفعها والعقل إذا صحّ مقدم على النقل؛ إذ النقل يثبت بالعقل، ففي تركه إبطال الأصل بالفرع وأيضاً يسلم النقل بالتأويل ولا مساغ له في العقل وهما يتقدمان على الكشف لمزيد الاشتباهات ومداخلة التعبيرات والتأويلات فيه». القنوجي، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي بن لطف الله الحسيني البخاري (1248-1307هـ/1832-1890م)، أوجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، تح. عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1978، ج1، ص420. انظر وجهاً آخر من وجوه صراع التأويل في قول ابن تيمية: «إنّ ما جاء عن النبي ﷺ في هذا الباب وغيره كلّ حق يصدق بعضه بعضاً، وهو موافق لفطرة الخلاق وما جعل فيهم من العقول الصريحة، وليس العقل الصحيح ولا الفطرة المستقيمة بمعارضة النقل الثابت عن رسول الله ﷺ، فإنّما يظنّ تعارضهما من صدق بباطل من المنقول وفهم منه ما لم يدل عليه، أو إذا اعتقد شيئاً ظنه من العقليات وهو من الجهليات، أو من المكشوفات وهو من المكشوفات، إذا كان ذلك معارضاً لمنقول صحيح، وإلا عارض بالعقل الصريح، أو الكشف الصحيح، ما يظنه منقولاً عن النبي ﷺ ويكون كذباً عليه، أو ما يظنه لفظاً دالاً على معنى ولا يكون دالاً عليه، كما ذكره في قوله ﷺ «الحجر الأسود يمين الله في الأرض فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه»؛ حيث ظنوا أنّ هذا وأمثاله محتاج إلى التأويل، وهذا غلط منهم لو كان هذا اللفظ ثابتاً عن النبي ﷺ، فإن هذا اللفظ صريح في أن الحجر الأسود ليس هو من صفات الله؛ إذ قال هو «يمين الله في الأرض» فتقييده بالأرض يدلّ على أنه ليس هو يده على الإطلاق فلا يكون اليد الحقيقة». ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية، تع. السيّد محمّد رشيد رضا، لجنة التراث العربي، (د.ت)، ج4، ص134.

نهائية. يقول ريكور في إطار المقارنة بين الاستعارة والرمز: «فالاستعارة تحصل في عالم اللوغوس الخالص تماماً، بينما يتردد الرمز على الخط الفاصل بين الحياة واللوغوس. فهو يتحقق في نقطة التجذر الأولى للخطاب في الحياة؛ لأنه يولد حيث يتطابق القوة والشكل»⁽¹⁾.

وتفتح بهذا التردد بين الحياة واللوغوس (bios and logos)، ومن خلال فاعلية التأويل، منطقة في الرمز «لا-دلالية»؛ ذلك أن الدلالة خضوع للوغوس، في حين أنّ الرمز لا تخضع له في كليتها. ويقدم ريكور على ذلك أمثلة من التحليل النفسي والأدب وتاريخ الأديان، ثم يستنتج من تعليقه على تاريخ الأديان وأنموذجه إلياد: «لا وجود لمخلوقات حية في داخل العالم المقدس هنا أو هناك، لكن الحياة مبثوثة في كل مكان من حيث هي قداسة تتخلل كل شيء، ويمكن رؤيتها في حركة النجوم، وفي عودة حياة النبات كل عام، وفي تبادل الموت والميلاد. بهذا المعنى تكون الرموز مقيدة في عالم المقدس: فلا تأتي الرموز للغة إلا بمقدار ما تصير عناصر العالم نفسها شفافة. هذه الخاصية المقيدة للرموز هي التي تختصر اختلاف الرمز عن الاستعارة. فالاستعارة ابتكار خطابي متحرر، والرمز مقيد بالكون. هنا نلمس عنصراً غير قابل للاختزال، عنصراً أكثر صعوبة على الاختزال من العنصر الذي تشف عنه التجربة الشعرية. تتأسس القدرة على الكلام في عالم المقدس على قدرة الكَوْنِيَّاتِ على الإشارة إلى الأشياء. ولذلك ينبع منطق المعنى من بنية عالم المقدس نفسها. وقانونه هو قانون المطابقات، المطابقات بين ما حصل في زمن الآلهة وبين النسق الحالي للمظاهر الطبيعية والفعاليات الإنسانية. وهذا هو السبب في أن المعبد، مثلاً، يتوافق دائماً مع نموذج سماوي، وهو أيضاً السبب في أنّ الزواج المقدس بين السماء والأرض يتطابق مع وحدة الذكر والأنثى مطابقةً بين العالم الكبير والعالم الصغير.

(1) ريكور، نظرية التأويل، ص 102.

وكذلك هناك مطابقة بين التربة المحروثة والعضو الأنثوي، بين خصوبة الأرض ورحم المرأة، بين الشمس وأعيننا، بين المني والبذور، بين الدفن وبذار الحنطة، والميلاد وعودة الربيع⁽¹⁾. «إن الرموز تمدّ جذورها في أصقاع الحياة والشعور والعالم المتينة، ولأنّ لها ثباتاً استثنائياً، فإنّها تفضي بنا إلى التفكير في أنّ الرمز لا يموت، بل يتحوّل فقط»⁽²⁾. إن الحد الثاني، الذي كان كاسيرر قد أرجع إليه نشاط الرمز برمّته، والذي عدّل ريكور من اتساعه، والذي إليه يردّ إلياد ثراء الرمز، هذا الحد الذي هو الحياة، والذي لا يخضع بشكل كامل للوغوس، هو ما يوفر للرمز إمكان اللا-دلالة. إنّ التأويل الذي يسعى إلى إخضاع الرمز للوغوس، بما هو العقل والنظام والبيان... هو الذي يكشف لنا في حركته الأولية إمكان خروج الرمز عن اللوغوس ذاته.

هكذا يستخلص ريكور فيقول: «يظل الرمز ظاهرة ذات بعدين، حيث يشير الوجه الدلالي إلى الوجه اللا-دلالي. الرمز مقيّد بطريقة لا تنقيد بها الاستعارة؛ فللرموز جذور. تدخلنا الرموز إلى تجارب غامضة للقوة. أما الاستعارات فليست سوى السطوح اللغوية للرموز، وهي تدين في قوتها على الربط بين السطوح الدلالية والسطوح ما قبل الدلالية في أعماق التجربة الإنسانية لبنية الرمز ذات البعدين»⁽³⁾.

إن للرمز طاقة في توليد الدلالة وإثرائها، وهو ما يساعد على تفهّم تصوّر مدوّنتنا للكون والوجود من خلال دراسة أسطورة خلق الإنسان فيها؛ إنّه يساعد على تجاوز محدوديّة الخطاب المباشر في إنتاج المعنى، فهو أشبه ما يكون بالبئر⁽⁴⁾ التي نستقي منها المعاني ولا نرتوي.

(1) ريكور، نظرية التأويل، ص 105-106.

(2) المرجع نفسه، ص 108.

(3) المرجع نفسه، ص 116.

(4) للبئر دلالات رمزيّة عميقة في المجال الذي نحن فيه؛ إنّها بوّابة على عوالم ثلاثة هي =

ويهمّنا أن ننتبه إلى المكانة التي يحتلّها الرمز في تراثنا، وأن ننظر إلى التساؤل الذي يطرحه من خلال مدوّنة محدّدة، فنتساءل عن شروط إنتاج الرمز في مجال الأسطورة الدينيّة، وعن كيفيّة تشكّله، وعن الحوار الذي تقيمه الثقافة التي أنتجت مع مثيلاتها...؛ ذلك أنّ أعلام مدوّنتنا كانوا ينظرون إلى خلق آدم على أساس أنّه لحكمة، وأن حكاية قصّته كانت لغاية، فقد كان الثعلبي مثلاً يبحث عن وجوه الحكمة من خلق آدم⁽¹⁾، وهو بقدر ما يعني بحثاً عن علّة الخلق والوجود، يعني سعيه إلى ما وراء حدث الخلق، ما يدفعنا إلى البحث عمّا وراء رواية الحدث؛ أي عن دلالات القصّة، وقد عبّر المقدسي، أيضاً، عن هذا الموقف من حدث خلق آدم باعتباره تقريباً وتمثيلاً⁽²⁾؛ فالتقريب والتمثيل يحقّقان معنى الإحالة على معنى آخر غير المعنى مقول القول أو المعنى المباشر، وهو ما يوفّر إمكان الحديث عن الرمز.

ولا تقف أهميّة الرمز، بالنسبة إلينا، عند حدود البحث عمّا يحيل عليه؛ بل تمتدّ إلى التساؤل الدائم والملحّ عن دواعي الجمع بين شيئين محدّدين دون غيرهما في رمز ما، وهو ما يفتح إمكان أن يكون الرمز ليس انفتاحاً مستمراً على المعنى أو بقاياه باعتباره دائم الاغتناء والتطور فحسب؛ بل إنّ يتجاوز حدّ الإحالة الضيقة فيمتدّ إلى أشياء تتكاثر وتتوالد.

= السماء والأرض والجحيم، من حيث إنّ هذه العوالم عوالم خفية غامضة، ومن حيث إنّ البئر انجذاب إليها ومرور إليها. انظر:

CHEVALIER, Jean, et, GHEERBRANT, Alain, p.788. Biedermann, Hans, Dictionary of Symbolism, translated by James Hulbert, Wordsworth Reference, 1996, p. 378. Tresidder, Jack, The Hutchinson Dictionary of Symbols, Helicon Publishing Ltd, London, 1997, p. 223...

انظر أيضاً علاقتها بالوجود والخلق والأنثى: عجينة، محمّد، موسوعة أساطير العرب، ج1، ص261.

(1) الثعلبي، كتاب عرائس المجالس في قصص الأنبياء، ص21.

(2) المقدسي، البدء والتاريخ، ج2، ص80-81.

وقد لا يقتصر الرمز على كلمة أو أيقونة أو صورة، وإنّما يمتدّ إلى حكاية أو مشهد أو لوحة؛ فينظر إلى هذه الحكاية بما هي وحدة حمالة أوجه من الدلالات التي تتكاثر بفعل التطوّر الزمني؛ فيتحوّل عندئذٍ اهتمامنا إلى البنية الرمزيّة التي تمكّن من البحث عن وظائفها بعد أن مكّن الرمز من النظر في دلالاته.

ويطرح علينا ثراء الرمز في حدوده الواسعة سؤالاً عن كميّة ضبط دلالاته؛ أنعمد الدليل اللغوي بالنظر إلى المعاجم، محاولين الربط بين الرمز وما تحيل عليه الثقافة انطلاقاً من مخزونها اللغوي على اعتبار أنّ هذا المخزون يتضمّن، إضافة إلى الصور النفسية للدليل، التجربة الوجودية للثقافة، أم نعتمد الدليل السياقي بالنظر إلى الإطار الذي سيق فيه الرمز، أم بالنظر إلى البنية الثقافيّة التي انتمى إليها الرمز، وهو ما يدفعنا إلى افتراض أنّ بين الثقافات المختلفة أنماطاً من الرموز المتنوعة تحقّق خصوصيّة كل ثقافة دون إغفال ما يوحد الثقافات الإنسانيّة؟⁽¹⁾ إنّ ما قام به فرويد في تأويل

(1) أتجهنا في البحث عن دلالات الرموز التي تتحرّك داخل قصة آدم إلى صنفين من المصنّفات:

* صنف أوّل يساعد على فهم الرمز في بيئته العربيّة الإسلاميّة: وهو قسمان الأوّل مصنّفات قديمة استفدنا من عطائها كلّما كان عطاؤها موجوداً، ومنها: ابن سيرين، الإمام محمد، تفسير الأحلام الكبير، ضبطه ونقّحه جمال محمود مصطفى، دار الفجر للتراث، القاهرة، ط2، 1425هـ/2004م. الجاحظ، الحيوان، تح. عبد السلام محمد هارون، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1388هـ/1969م. الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل النيسابوري (350-429هـ/961-1038م)، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، دار المعارف، القاهرة؛ يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تح. مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1983. الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد النيسابوري (ت 518هـ/1124م)، مجمع الأمثال، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، (د.ت.). الشبلي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله (769هـ/)، آكام المرجان في أحكام الجانّ، ضبطه وصنّحه أحمد عبد السلام، دار الكتب العلميّة، =

الأحلام، من اعتناء بالمعنى اللغوي والسياقي، يساعدنا على الانتباه إلى ما جاء في تأويل الأحلام عند العرب المسلمين قديماً من دلالات تكشف قيمة الرمز الذي توظفه الأسطورة، على اعتبار أن «الأساطير كلها والأحلام تشترك في شيء واحد: هو أنها كلّها كُتبت بلغة واحدة؛ أي باللغة الرمزية»⁽¹⁾، مع توسيع ذلك بالسعي إلى تبين هذه الدلالات باعتماد سياقات توظيف الرمز الخاصّة في النص الذي ندرسه، أو العامّة في كتب الأدب

= بيروت، ط 1، 1408هـ/1988م. الدميري، أبو البقاء كمال الدين محمد بن موسى (742هـ/، 808هـ)، حياة الحيوان الكبرى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1408هـ/1989م. القلقشندي، أحمد بن علي (ت 821هـ/1418م)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تح. د. يوسف علي طويل، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1987. الأبشيهي، أبو الفتح شهاب الدين محمد بن أحمد (790-850هـ/1388-1446م) المستطرف في كل فن مستظرف، تح. مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1986م. والقسم الثاني مثلته أعمال مالك شبل، ولاسيما: شبل، مالك، معجم الرموز الإسلامية، شعائر، تصوّف، حضارة، نقله إلى العربية أنطوان إ. الهاشم، دار الجيل، بيروت، ط 1، 2000م، وموسوعة محمد عجيّة، والموسوعة الإسلامية في طبعها الثانية.

* الصنف الثاني كان مجالاً لتوسيع نظرنا في هذه الرموز واكتشاف بعض دلالاتها والأطر التي تتحرّك فيها. وقد كان لنا في أعمال إلياد وجيلبير دوران وريكور من ناحية، ومعجم تريسيدير للرموز، ومعجم الرموز لجان شوفالييه، والموسوعة الكونيّة، والموسوعة البريطانية... من جهة أخرى خير دليل في دروب شديدة التشعب والغرابة أحياناً. انظر خاصّة:

شابيرو (ماكس)، وهندريكس (رودا)، معجم الأساطير، (م.س)، ترجمة حتّا عبود، دار الكندي، 1989م.

Biedermann, Hans, Dictionary of Symbolism, translated by James Hulbert, Wordsworth Reference, 1996. Comte, Fernand, Dictionary of Mythology, Wordsworth Reference, 1994, Philibert, Myriam, Dictionnaire des mythologies, Maxi-Livres-Profrance, 1998. Tresidder, Jack, The Hutchinson Dictionary of Symbols, Helicon Publishing Ltd, London, 1997...

(1) فروم، إيريش، الحكايات والأساطير والأحلام، ترجمة صلاح حاتم، دار الحوار، سورية، ط 1، 1990م، ص 15.

والطرائف التي يمكن أن تقوم مقام كتب تأويل الأحلام بالنسبة إلى اللاشعور المعرفي.

غير أنّ النظر في دلالة الرمز، دون تأطيره في المجال الذي يتحرك فيه ويستمدّ منه حيويته، لا يذهب بنا بعيداً في النفاذ إلى البنية العميقة للأسطورة الدينية ورموزها، وليس هذا المجال إلا المخيال، فبأي معنى نفهم كلمة المخيال؟

1-2- مفهوم المخيال:

تؤخذ عبارة المخيال من الجذر عينه الذي منه كلمة خيال. وعلى الرغم من أن صيغتها تجعلها آلة الخيال، فإنّ الأمر أدقّ من ذلك وأشمل؛ ذلك أنّ عبارة الخيال تُردّ في المعاجم العربية، مثلاً، إلى جملة من المعاني أهمّها معنى الظل والظيف، ومعنى الغيم غير الممطر، وهو ما يفيد الشيء غير ذي حمل كالكلام غير ذي معنى، أو ما شابّه، ومعنى الاشتباه؛ فكلّ ما اشتبه عليك فهو مَخِيل، وتخيل علينا أدخل علينا التهمة والشبهة. ويضيف ابن منظور: «وخيل إليه أنّه كذا، على ما لم يُسمّ فاعله: من التخيل والوهم»⁽¹⁾. والمعنى الأساسي يتجه إلى الآخر الشبيه من ناحية، والذي يحاكي شبيهه دون أن يكون في حقيقة محاكاته وفيّاً للأصل من ناحية أخرى، فالظل والظيف شبيهان بالأصل، ولكنهما ليسا هو، والخيال غيم كأنّه حامل غيث، ولكنه غير ذلك، كما أنّ اشتباه الأمر يعني أنّنا نكاد نفهم أو نرى أمراً ليس هو في حقيقته. وكلّ هذه الدلالات تحيل على الرؤية البصرية، وما قد يتولد عنها من خداع يستدعي التفرّس والتوسّم والتثبّت.

(1) ابن منظور، ج 11، ص 230 وما بعدها. انظر أيضاً: الفراهيدي، كتاب العين، ج 4، ص 305. الرازي، زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت بعد 666 هـ/ بعد 1268م)، مختار الصحاح، تح. يوسف الشيخ محمّد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت-صيدا، ط 5، 1420هـ/1999م، ج 1، ص 99.

غير أنّ الوهم، بما هو تفريع عن الخيال، يحيل المعنى إلى الرؤية القلبية بما تفيد من معنى الإدراك، أو عدم الإدراك، بحاسة هي غير الحواس المعلومة، ولعلّ هذه الإحالة إلى نوع من الإدراك الباطني تفتح للخيال مجال اعتباره قوة إدراك. يقول الزبيدي: «الخيال القوة المجردة كالصورة المتصورة في المنام وفي المرأة وفي القلب، ثمّ استعمل في صورة كلّ أمر متصور، وفي كلّ دقيق يجري مجرى الخيال... والخيال قوة تحفظ ما يدركه الحسّ المشترك من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة، حيث يشاهدها الحسّ المشترك، كلما التفت إليه، فهو خزانة للحسّ المشترك، ومحلّ البطن الأول من الدماغ»⁽¹⁾. ويُضاف إلى قول الزبيدي قول الغزالي قبله في إطار التدليل على وجود الله دون أن يكون خاضعاً للتمثّل الخيالي: «فإنّ الخيال قد أنس بالمبصرات، فلا يُتوهم الشيء إلا على وفق مرآه، ولا يستطيع أن يتوهم ما لا يوافقه... التخيل نوع إدراك على رتبة، ووراء رتبة أخرى هي أتمّ منه في الوضوح والكشف؛ بل هي كالتكميل له، فنسمي هذا الاستكمال بالإضافة إلى الخيال رؤية وإبصاراً»⁽²⁾. والمتخيلة عند الفلاسفة المسلمين مصدر

(1) الزبيدي، أبو الفيض المرتضى محمّد بن محمّد بن عبد الرزاق الحسيني (1145-1205هـ/1732-1790م)، تاج العروس من جواهر القاموس، تح. مجموعة من المحققين، دار الهداية، ج 28، ص 455-456.

(2) يقول الغزالي: «إن قال الخصم إن مثل هذا الموجود الذي ساق دليلكم إلى إثباته غير مفهوم، فيقال له ما الذي أردت بقولك غير مفهوم، فإن أردت به أنه غير متخيل ولا متصور ولا داخل في الوهم فقد صدقت، فإنه لا يدخل في الوهم والتصور والخيال إلا جسم له لون وقدر، فالمنفك عن اللون والقدر لا يتصوره الخيال، فإن الخيال قد أنس بالمبصرات فلا يتوهم الشيء إلا على وفق مرآه، ولا يستطيع أن يتوهم ما لا يوافقه. وإن أراد الخصم أنه ليس بمعقول؛ أي ليس بمعلوم بدليل العقل، فهو محاذ إذا قدمنا الدليل على ثبوته، ولا معنى للمعقول إلا ما اضطر العقل إلى الأذعان للتصديق به بموجب الدليل الذي لا يمكن مخالفته. وقد تحقق هذا، فإن قال الخصم فما لا يتصور في الخيال لا وجود له، فلنحكم بأن الخيال لا وجود له في نفسه، فإن الخيال نفسه لا يدخل في الخيال، والرؤية لا تدخل في الخيال، =

الإبداع الشعري؛ إذ يحدثوننا عن التخيل من زاوية علاقة المبدع بإبداعه، وعن المحاكاة من زاوية علاقة العمل الأدبي بالواقع، وعن التخيل من زاوية علاقة العمل الفني بالمتلقي⁽¹⁾. و«المتخيلة إحدى قوى النفس الحيوانية المدركة عند هؤلاء الفلاسفة، وقد حظيت -كقوة نفسانية- دون غيرها من القوى باهتمام علم النفس عندهم، فحدّدوا ترتيبها ومكانها بالنسبة للقوى [هكذا] النفسانية الأخرى بناء على الدور المعرفي الأخلاقي الذي تقوم به»⁽²⁾.

= وكذلك العلم والقدرة، وكذلك الصوت والرائحة، ولو كلف الوهم أن يتحقّق ذاتاً للصوت لقدر له لوناً ومقداراً وتصوره كذلك. وهكذا جميع أحوال النفس، من الخجل والوجل والفسق والغضب والفرح والحزن والعجب». الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد (450-505هـ/1058-1111م)، الاقتصاد في الاعتقاد، وضع حواشيه عبد الله محمّد الخليلي، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط 1، 1424هـ/2004م، ص 37.

(1) عبد العزيز، ألفه محمد كمال، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985م، ص 15. يقول التهانوي: «ويعرف [التخيّل] أيضاً بحركة النفس في المحسوسات بواسطة المتصرّفة، ويجيء في لفظ الفكر. والتخيّل عند الشعراء هو أن يتخيّل الشاعر شيئاً في ذهنه بسبب ارتباط بعض أوصاف ذلك الشيء، ويقال لهذا الأمر تصوّراً». التهانوي، ج 1، ص 399-400.

(2) عبد العزيز، ألفه محمد كمال، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد، ص 15. وللقدرة المتخيّلة علاقة بالوحي وبما بقي منه بعد النبوة ونعني به الرؤيا والأحلام واحتياجها إلى التأويل. جاء في هامش من هوامش كتاب الوافي للفيض الكاشاني: «وقال الحكيم السبزواري في المنظومة:

فما رآها النفس نوماً قبلت	من ذلك العالم حيث اتصلت
فصوّرتُ تشبّثها كليّة	في قوّة التخيّل جزئيّة
لأن طبعها بدا محاكياً	بصور جزئيّة معايينا
ففي الخيال انطبعت فانتقشت	بنطاسيا بها فإذا شوهدت
والنقش في بنطاسيا كما حصل	من حسن ظاهر كذا مما دخل

وإنما تحتاج الرؤيا إلى التعبير والتأويل؛ لأن المعنى الملقى من عالم المجردات إلى القوة المتخيّلة الإنسانية ينقلب إلى صورة جسمانية نظير تجسم الأعمال في الآخرة، =

ليس الخيال في الثقافة العربية الإسلامية قوّة «كاذبة» أو تنتج العلم «الباطل» غير الحقيقي، وإنّما هو قوّة قلبية لها مجالها الخاصّ في إنتاج المعنى. أما المخيال في الثقافة الغربية فمفهوم ينحدر من الكلمة اللاتينية (imaginarius)، وهي تعني الشيء المغلوط الخيالي. ولقد رافق هذا المعنى تاريخ الثقافة الغربية⁽¹⁾ بداية من أفلاطون وتصوره للخيال والصورة⁽²⁾،

= وهذه الصورة الجسمانية تناسب المعنى الملقى بوجه وتغيره إليها القوة المتخيلة، فإن ذلك شأن تلك القوة، ويشاهد بنطاسيا؛ أي الحس المشترك تلك الصورة الحاصلة في القوة المتخيلة من داخل، والتأويل عبارة عن كشف المناسبة بين الصورة الجسمانية المشاهدة والمعنى الملقى إلى الذهن من الملاء الأعلى، واستنباط ذلك المعنى من هذه الصورة. وعلم التأويل على الكمال من علوم الأنبياء لا من علوم البشر، وإن حصلوا شيئاً ناقصاً بالتجربة من غير أن يدركوا وجه مناسبتها؛ إذ ليس لغير الأنبياء علم بالملاء الأعلى ومناسبات ما بين العوالم، مثلاً عرفوا بالتجربة أن سقوط السن علامة موت بعض الأقارب غالباً، ولا يدركون علة تمثل ذلك المعنى في هذه الصورة مثلاً دون صورة أخرى. الفيض الكاشاني، الوافي، ج 26، ص 546. انظر كذلك ما جاء عند ابن سينا في الإشارات والتنبيهات حول وظيفة التخيل في مسار اكتساب النفس الفضيلة. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله الشيخ الرئيس (428هـ/1036م)، الإشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسي، وشرح الشرح لأبي جعفر قطب الدين الرازي، مطبعة القدس، قم، ط 1، 1383ش، ج 3، ص 407.

(1) دوران، الأنثروبولوجيا رموزها، أساطيرها، أنساقها، ص 11 وما بعدها.

(2) الصورة عند أفلاطون محاكاة لنموذج متعال؛ لذلك لا يمكن لها إلا أن تعيد إنتاج الظاهر الموجود هناك خارجها. فالمحاكاة، التي تحدد الصورة في كينونتها، والتي تجعلها متبديّة، هي التي تحدّها وتحدّ منها وتطردها من حقل الإبداع والابتكار والخلق. تنتمي الصورة إلى الظاهر؛ أي إلى النسخة لا إلى الحقيقة، وإلى عالم الحدوث لا إلى عالم الأйдوس. ولكن الصورة صورة لموجود فهي من هذه الناحية شيء ثانٍ مشابه؛ إنها مضاعفة للشيء الأوّل وتوهمه، إنها هو وليست هو في الوقت نفسه. ومن هنا تنحاز الصورة كلية إلى عالم المظاهر. وعلى الرغم من أنّ الصورة تنتمي إلى عالم المرايا والظلام والأوهام، فإنّ لها في هذا العالم وضعاً مميزاً؛ لأنها صورة لصور الواقع والعالم الذي نعيش فيه، إنّ هذا العالم كلّهُ محاكاة لعالم =

وصولاً إلى برغسون (Bergson) وسارتر (Sartre)⁽¹⁾. ولقد تعمّق النظر في هذا المجال «اللاعقلاني» بعد انكشاف البعد الخفي في الإنسان من خلال التحليل النفسي الفرويدي، أو إعادة النظر في منزلة الأساطير والأديان عموماً من خلال أعمال مرسيا إلياد (M. Eliade)، وفريزر (Frazer)، وكامبل (Campbell)...

لقد فتح اللاشعور باب احتكام العقلي إلى اللاعقلي والزمني التاريخي إلى ما يتعالى على الزمني التاريخي، فأخذ مفهوم المخيال بعداً أكثر ثراء وخطورة في فهم الإنسان؛ لأن الصورة لغة اللاشعور الأولى التي تأخذ وضع الرمز باعتبارها دليلاً معلناً يُرجعُ إلى مدلول غائم⁽²⁾. وكشفت إعادة النظر في المقدس أهمية الرسالة التي تحملها الأساطير والرموز، ما جعل الاهتمام بالخيال يمتدّ إلى مناطق أخرى من النشاط الإنساني غير منطقة الإبداع الفني شعراً كان أو نثراً كما بدا ذلك عند أفلاطون⁽³⁾، أو عند أرسطو من خلال

= الأيدوس، والصورة، المرئية أو المسموعة، محاكاة لهذه المحاكاة. ومن هنا يميز أفلاطون بين الصناعة والصورة، فالنجار يصنع السرير، وإن كان يجهل أنموذجه الأول، أمّا الرسام فيرسم السرير ويحاكي بذلك النجار، ولكنّه لا يرقى إلى قدرته على الصناعة، أو «الخلق». انظر: التريكي، فتحي، أفلاطون والديالكتيكية، الدار التونسية للنشر، 1985م، ص 55 وما بعدها.

(1) دوران، الأنثروبولوجيا رموزها، أساطيرها، أنساقها، ص 11-12.

(2) Kaufman, Pierre, «imaginaire et imagination», E.U., Paris, 1992, Corpus 11, p.940. Durand, Gilbert, L'imaginaire Essai sur les sciences et la philosophie de l'image, Hatier, Paris, 1994, p. 23.

(3) يقول فكتور كوزان (Victor Cousin)، معلقاً على توظيف الأسطورة في محاوره جورجياس لأفلاطون: «عندما يحدثوننا، مثلاً، عن زنى الآلهة وعن سبيهم وجراحاتهم، وعن تمزيق أورانوس... إلخ... فلا ينبغي علينا أن نتوقف عند هذه الأمور الظاهرة؛ بل لا بدّ من الولوج إلى الحقيقة التي تتضمنها. تتعلّق الأساطير أيضاً بأرواحنا. لقد عشنا بحسب الخيال عندما كنّا صغاراً، والخيال يعتني بالأشكال. إن ما يراد من الأساطير هو إرضاء هذه الملكة. في حين أن الأسطورة ليست إلا تمثيلاً للحقيقة. فإذا كانت الأسطورة صورة عن الحقيقة، والروح صورة =

مفهوم الفانتازيا⁽¹⁾، أو عند الرومانطيين في القرن السابع عشر⁽²⁾. وبين مفهوم اللاشعور الذي يقيم المقاربة الداخلية للمخيل ومفهوم العود الأبدي الذي يقيم المقاربة الخارجية، يقف دوران ويبحث عن المسار الأنثروبولوجي الذي هو نتاج متطلبات عضوية ونفسية ضمن محيط اجتماعي.

هكذا يقوم الاهتمام بالمخيل على إعادة النظر في الموقف القديم من العلاقة بين العقل والخيال، فتلغى القطيعة الموهومة بين العقلاني والمخيل؛ لأنّ العقلانيّة شأنها شأن بقية الظواهر ليست إلا بنية لاحقة على مجال الصورة والرموز⁽³⁾، ما يعني أنّ بين العقلانية والمخيل تنوعاً لا تفاضلاً في

= عمّا فوقها بحسب ترتيب الكائنات، فإنه يحقّ للروح أن تميل إلى الأساطير، إنها الصورة تستدعي الصورة».

Platon, Œuvres de Platon, traduites par Victor Cousin, Paris, s.d, p. 440.

غير أنّ موقف أفلاطون الرافض للخيال معلوم انظر في هذا:

Annas, Julia, Plato a very short introduction, Oxford University Press, N.Y., 2003, p. 39. Platon, Ion, introduction et notes par Monique Canto, GF Flammarion, Paris, 1989, p. 16, p. 40, p. 45, p. 48...

Charles, David, «Aristotle and modern realism» in Aristotle and moral realism, (1) edited by Robert Heinantan, Westview Press, Boulder, San Francisco, 1995, p. 151.

انظر عن الخيال ووظيفته عند أرسطو:

Ferrarin, Alfredo, Hegel and Aristotle, Cambridge University Press, 2004, p. 303 et suite.

(2) انظر مثلاً موقف ديكارت:

Gaukroger, Stephen, «Descartes Methodology», in The Renaissance and the 17th Century Rationalism, série Routledge History of Philosophy Vol. IV, Taylor & Francis Group, 1993, pp. 166-167.

انظر أيضاً تطوّر كلام فولتير عن الخيال من علاقته بالذاكرة إلى اعتباره من قوى النفس التي وهبت للإنسان، ولا يمكن تحليل عملها ثم علاقة هذه الملكة بالفلسف والعقل عموماً...

Voltaire, Dictionnaire philosophique, p. 1357 et suite

(3) يعيد علينا كوفمان قول همان: «لا تتكلم الأحاسيس والرغبات إلا لغة الصور، ولا تسمع إلا الصور. كل ثروة المعرفة الإنسانية... تتمثل في الصور. لقد كان العصر =

مدى الاقتراب من الحقيقة، وهو ما يمكن من دراسة المخيال، من خلال الصور والتصورات والرموز والأساطير، دراسة تبحث في النظام الذي يجمع بينها والعلاقات التي تنظمه، وليست هذه البنية وهذا النظام إلا ما سمّاه دوران «نظام المخيال»؛ فالمخيال ليس هو الخيال الذي هو الملكة التي تنتج الصور، ولكّنه النظام الذي ينتظم هذه الصور والرموز؛ إنّه -إن جاز أن نقيم التناظر- اللاشعور الاجتماعي أو الثقافي بالنسبة إلى الصور، مثلما كان اللاشعور النفسي نظاماً، في المعنى العام للكلمة، للأحلام أو الأخطاء غير المقصودة...، وإذا كان الحلم تجلياً للاشعور النفسي فإن الرموز والأساطير... تجلّ للمخيال، وإذا كان اللاشعور يرتدّ في تكوينه إلى الفرد أو الجماعة...، فإنّ المخيال يرتدّ إلى السياق الاجتماعي، بالنسبة إلى كاستورياديس «إن المخيال المركزي لكلّ ثقافة يوجد في مستوى رموزها الأولى، وإن بشكل مطلق وعام»⁽¹⁾.

هذا التحديد يحيلنا على الجانب اللادلالي الذي ذكره ريكور في معرض تحديده معنى الرمز، ويتحدّد هذا الجانب عند دوران بمعنى فضائي للرمز، وليس بمعنى زمني، ف لغة المخيال وهي الرموز لا تتبع اتجاهاً خطياً، ولا تسير في بعد واحد، ولا تخضع لحتمية سببية، بعكس الدليل اللساني، إنّ الخيال «طاقة حركية "تشوه" الصور البراغمية التي يقدمها الإدراك»⁽²⁾.

هكذا نرى أنّ المخيال «بنية إناسيّة فاعلة في كلّ الأفراد والجماعات،

= البدائي الذهبي للإنسانية هو الذي تكلمت فيه لغتها الأم التي هي الشعر، والتي كانت سابقة على القصة، مثلما أن البستنة كانت سابقة للفلاحة، والرسم سابقاً للكتابة، والغناء سابقاً للفصاحة، والاستعارات سابقة للتفكير، والمبادلات سابقة للتجارة». انظر:

Kaufman, Pierre, «imaginaire et imagination», E.U., Paris, 1992, Corpus 11, p. 942.

(1) دوران، الخيال الرمزي، ص 130.

(2) دوران، الأنثروبولوجيا...، ص 14.

وهو فضاء عقلي مشحون بالصّور والأخيلة والأفكار والقيم التي حافظت عليها الذاكرة. لذا فهو يرتبط بالطبيعة الشعريّة للغة من مجاز ورمز وأسطورة، وبالجانب النفسي للإنسان: فما لا يستطيع إشباعه في نفسه أو عقله يتخيّله لأنّه يتجاوز قواه الخلّاقة... فالمخيال [الإسلامي] مركّب من الصّور والمجازات والتشابهية والحكّم والأمثال والأساطير والرموز؛ أي من اللغة الدينيّة التي تميّز بالعمق والخصوبة، ولا تعرف الجمود أو التكلّس، إضافة إلى أنّها لغة تتجاوز الإبلاغ العاديّ إلى الفعل أو الممارسة، وذلك عبر آليّة التلاوة والتكرار الطقوسي-التعبدي، وقد أنتجت تلك اللغة الدينيّة... مخيالاً إسلامياً يتركّب من «مجمل العقائد المفروضة والمطلوب إدراكها وتأملها بل عيشها وكأنّها حقيقة»⁽¹⁾.

2- البرامج السردية لحكاية آدم:

تقوم قصة آدم عند أهل السنّة في شكلها العام، على بنية داخلية تخضع لتحوّل بين البداية والنهاية من وضعيّة سكون تظهر في كمون آدم في الطين إلى وضعيّة حركة لا تستقرّ هي حركة آدم، وقد عمر الأرض بناء وأبناء. ويعبر عن هذا التحوّل برنامج سردي رئيس (ب.س.ر) يحتوي بدوره على برنامجين سرديين كبيرين (ب.س.ك) عنه يتولّدان، وبالعودة إلى علاقات عوامله يتحدّد مسارهما. ويقوم هذا (ب.س.ر) على جعل آدم خليفة في الأرض، ما يعني تحويله من غيب إلى شاهد، ومن كائن لم يوجد بعد إلى كائن على رأس الكون الذي دخله حديثاً. ويمكن ضبط هذا (ب.س.ر) في التمثيل الشكلي الآتي:

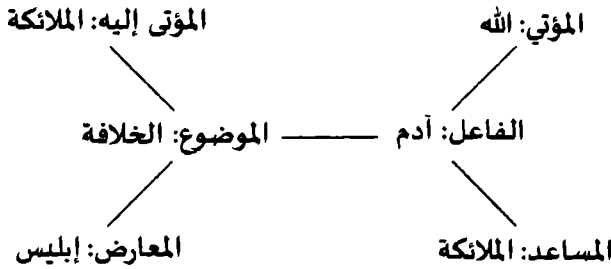
آدم (منفصل) ∨ (عن) خلافة ← آدم (متصل) ∧ (ب) خلافة⁽²⁾

(1) غبّارة، (م.س)، ص 134. انظر أيضاً:

Chebel, Malek, L'imaginaire arabo-musulman, PUF, 2002, p. 20.

(2) حدد الأستاذ الفاسمي (ب.س.ر) لحكاية آدم كما وردت في القرآن باعتبار علاقة الفاعل آدم بموضوع الخلود، وهي علاقة سنجد مكانها لا في (ب.س.ر)؛ بل في برنامج سردي آخر يقع ضمنه. انظر: Laroussi, Gasmî, p. 28.

ولهذا البرنامج أنموذج عاملي يمكن تحديده كما يأتي :



ويقوم هذا (ب.س.ر) على تحويل اتصاليّ (transformation conjonctive) متعدّد من وضعيّة انفصال ذات، هي آدم، عن موضوع ذي قيمة هو السلطان إلى وضعيّة اتصال به. ويمثّل الله المؤتى أو المانح (destinateur)، ويمثّل الملائكة المؤتى إليه (destinataire)، لأن خلق آدم وجعله خليفة ممّا يحدث تغييراً في وضع الملائكة في شبكة علاقاتهم بالموجودات في السماء، فهم الخلفاء في الأرض⁽¹⁾، وإنما جاء آدم ليحتلّ مكانهم، ولذلك كان إخبارهم بخلقه واستخلافه إحداثاً لاضطراب في وضع كان قد بدأ يستقرّ بعد اضطرابات وحروب أحدثها الجنّ والشياطين في الأرض، ولذلك لم تكن استجابة الملائكة لأمر طاعة الخليفة الجديد إلا على مراحل. إن دور الملائكة العاملي يبدأ بالاعتراض، ولكنه سرعان ما يتحوّل إلى القبول والمساعدة التي تظهر في الدور الذي يقوم به جبريل خاصة وأمرء الملائكة عامّة. أمّا وضع إبليس في شبكة العلاقات بين العوامل في هذا (ب.س.ر) فقلق مضطرب سرعان ما يتحوّل، في مقابل الدور العاملي الذي للملائكة، من صفّ المساعدة إلى صفّ المعارضة. وتكمن المساعدة في جمعه طين آدم ورفعته إلى السماء، وتكمن المعارضة في رفضه السجود له، ووجه التقابل بين الموقفين تَمَسُّكُهُ

(1) الهمذاني، الإكليل، (م.س)، ص 23. انظر أيضاً: مقاتل، التفسير، ج 1، ص 40. الطبري، التفسير، ج 1، ص 207. البغوي، معالم التنزيل في التفسير، ج 1، ص 60.

بتنفيذ أمر الله في جمع الطين، على الرغم من قسّم الأرض عليه ألا يفعل في الموقف الأوّل، وعصيانه أمر الله بالسجود لآدم في الموقف الثاني. غير أن الموقفين يجمعهما تمرّد النار على الأرض، في البداية، برفض تضرعها، وعلى سليل الأرض، بعد ذلك، برفض السجود له.

ويوسم التحويل الاتصالي المتعدّي، الذي يعبر عنه هذا (ب.س.ر)، بسمتين متقابلتين هما سمة الوصل (attribution) من المؤتي وهو الله إلى آدم، وسمة الانتزاع (expropriation) تربط المؤتي بإبليس خاصّة⁽¹⁾. وهاتان السمتان المتقابلتان إذ تتجهان إلى ذاتين مختلفتين تقيمان داخل (ب.س.ر) خطّي قوّة ينطلقان من المؤتي فيتحوّل، لتحقيقهما، إلى ذات فاعلة محوّلّة. ويمكن بيان هذين الخطّين ضمن الشكل الآتي:

الخطّ الأوّل: ت (الله) [آدم ٧ خلافة ← آدم ٨ خلافة]

الخطّ الثاني: ت (الله) [إبليس ٨ خلافة ← إبليس ٧ خلافة]

ويمكن كتابة هذين الخطّين في شكل تجريدي جامع:

ت (الله) [آدم ٧ خلافة ٨ إبليس ← آدم ٧ خلافة ٧ إبليس]

فالله ذات فاعلة تقوم بعملية تحويل (ت) علاقة آدم من حال انفصال (٧) عن السلطان (الخلافة) إلى حال اتصال (٨) بها، وهي الذات عينها الفاعلة التي تنتزع من إبليس هذا السلطان لتعطيه لآدم.

(1) انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 1، ص 26. ويذكر القرطبي أن إبليس كان يحمل مفاتيح الجنة ثم انتزعت منه بعد المعصية. انظر: القرطبي، التفسير، ج 1، ص 303. انظر أيضاً: الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج 1، ص 458 وص 503. التاريخ، ج 1، ص 55 وص 58. ابن الجوزي، المنتظم، ج 1، ص 176. ابن كثير، التاريخ، ج 1، ص 59. السيوطي، الدر المنثور، ج 1، ص 112... انظر أيضاً الوصف الذي يقدّمه الدياربيكري لإبليس وملكه في الأرض والسماء. الدياربيكري، حسين بن محمّد بن الحسن (966هـ/1558م)، تاريخ الخميس في أحوال أنفس النفيس، دار صادر، بيروت-لبنان، (د.ت)، ج 1، ص 51.

وسيتوزّع الخطاب السّرديّ بهذا على برنامجين سرديين متلازمين (corrélés)، يعتني الأوّل بآدم ويعتني الثاني بإبليس، وهو ما يعني توتّر العلاقة بين طرفين هما الله وآدم من ناحية وإبليس من ناحية أخرى. وعلى الرغم من أن تلازم برنامجين سرديين يعني نظريّاً ظهور أحدهما على سطح الخطاب السردى، وبقاء الثاني ضمن المضمّن الذي تحدده عكسياً من خلال ما يحققه البرنامج الظاهر، فإنّ ما نجده في الأسطورة الدنيّة الإسلاميّة هو تردّد السرد بين البرنامجين، وهو ما يشي بتعمّد أصحاب القصّ إظهار التلازم بين البرنامجين داخل خطاب سرديّ واحد، وهذا القصد جزء من خطّة سرديّة تقوم على بيان التناقض بين خطّ قوّة الفاعل (آدم) في علاقته بموضوعه (الخلافة)، وخطّ قوّة نقيضه (إبليس) في صراع واضح بينهما.

أمّا البرنامج السردى الخاص بإبليس فيقوم إجمالاً على انتزاع الله سلطان الأرض والسماء الدنيا منه وهبته لآدم. ولذلك إنّ إبليس واقع تحت اختبارين: أوّلهما: هيّاه المؤتي، وثانيهما: هيّاه إبليس نفسه. ويشمل الاختبار الذي هيّاه المؤتي إبليس والملائكة عموماً⁽¹⁾، ويمرّ بالمراحل الثلاث التي يمرّ بها تقريباً كلّ برنامج سرديّ⁽²⁾؛ ففي المرحلة الأولى، وهي الاختبار الترشيحي،

(1) تكثر الروايات حول الملائكة المعنّيين بالسجود لآدم. الثعلبي، عرائس المجالس، ص 25. السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار (426-489هـ/ 1035-1096م)، تفسير السمعاني، تح. ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض-السعودية، ط 1، 1418هـ/ 1997م، ج 1، ص 67. البغوي، تفسير البغوي، ج 1، ص 63. ابن الجوزي، المنتظم، ج 1، ص 177 وما بعدها. القرطبي، ج 1، ص 294 وما بعدها، وج 10، ص 23. ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج 1، ص 76. ونجد عند الشبلي نقاش علاقة إبليس بالملائكة. الشبلي، آكام المرجان، ص 149 وما بعدها.

(2) انظر في البرنامج السردى: شاكر (جميل)، والمرزوقي (سمير)، مدخل إلى نظرية القصة تحليلاً وتطبيقاً، الدار التونسية للنشر، تونس، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، سلسلة علامات، (د.ت)، ص 71 وما بعدها. العجيمي، محمد الناصر، في الخطاب السردى: نظرية غريماس، الدار العربيّة للكتاب، (د.ت)، ص 53-54. =

يُمَحَّصُ فيها الملائكة للطاعة، وذلك عبر إفناء المعارضين⁽¹⁾، أو عبر طلب جمع طينة آدم أو عبر الحوار الذي أعلن فيه الملائكة طاعتهم لله، وأضرمر فيه إبليس العصيان، أمّا الاختبار الرئيس فقد نجح فيه الملائكة عبر السجود لآدم، فكان الاختبار التمجيدي مكافأتهم بالبقاء في السماء وخدمة الله في آدم.

أمّا الاختبار الثاني، الذي هيّاه إبليس لنفسه، فيكتسب صاحبه من خلال الاختبار الترشيحي القدرة على عصيان أمر الله وعلى تحقيق التميز عن أهل الطاعة من الملائكة، ويجمع الاختبار الرئيس بين إبليس والمؤتي في إطار من الرفض والتمرد وبين إبليس وآدم في إطار من العصيان والتوعد، وسينجح إبليس في هذا الاختبار الرئيس فتتحقق معصيته لآدم وتمرده عليه، ولذلك سيكافأ في الاختبار التمجيدي بالبقاء حيّاً في الأرض حتى اليوم الموعود، وبأن يكون متشبّهاً بالإله⁽²⁾.

ويحتوي هذا (ب.س.ر) على برنامجين سرديين كبيرين يستقل كل واحد منهما بمرحلة من مراحل مسيرة آدم، ويعبّر باستقلاله ذاك عن صورة مخصوصة له، ويمثّل هذان البرنامجان تدرّجاً في مسيرة آدم من وضعيّة السكون الأولى إلى وضعيّة الحركة والاضطراب. ويفضي كلّ برنامج سرديّ إلى الآخر ما يجعل الرابط بينهما رابطاً سببيّاً.

Groupe, D'Entrevrnes, Analyse sémiotique des textes, introduction Pratique- =
Théorie, Les Editions Toubkal, Maroc 1987, p.17 et suite, p. 65 et suite...

(1) الطبري، التاريخ، (م.س)، ج 1، ص 60. انظر أيضاً: ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج 1، ص 78. وانظر تعليقه على هذا الحديث في ج 2، ص 551. ولا بدّ من التذكير بأنّ مثل هذا الميثم لا نجد له صدى في المدوّنة الإماميّة لأن الملائكة معصومة من العصيان. أمّا الشيعة الإسماعيليّة فإن الأمر متعلّق بالمتّمين إلى الدعوة وتنظيمها والعصيان غير منتظر منهم عموماً. ولهذا الميثم حضور في أساطير اليهود: جينزبرغ، ج 1، ص 67؛ ونرى إفناء المعارضين في الأسطورة اليونانيّة عندما قضى زيوس على التيتان.

(2) يقول الطبري: «إبليس على عرش له في لجة خضراء يتمثّل بالعرش يوم كان على الماء ويحتجب يتمثّل بحجب النور التي من دون الرحمن». الطبري، التاريخ، ج 1، ص 350.

ويتخذ البرنامج السردى الكبير الأول مسار تحوّل آدم من اللاوجود إلى الوجود، ومن الكمون إلى الظهور:

آدم ٧ وجود آدم ٨ وجود،

ومحلّ هذا البرنامج السماء، وكلّ عوامله سابقة في وجودها على آدم، ويقوم هذا البرنامج على علاقة بين الوجود/اللاوجود في مستوى الخلق، وهو المجال الذي سيغيّر من علاقات العوامل بعضها ببعض بسبب دخول عامل جديد في ما بينها، وعلى علاقة بين السماء/الأرض في مستوى الفاعلية؛ إذ سيتحوّل الفعل من مجال كان حكرّاً على السماء وأهلها إلى مجالٍ سيصبح فيه حكرّاً على الأرض وسكانها، وعلى علاقة بين السابق/اللاحق، وهو ما سيغيّر سلّم الأفضلية من سلّم قائم على السبق في الخلق إلى سلّم قائم على أنّ أفضل الخلق آخرهم خلقاً⁽¹⁾.

والبرنامج السردى الكبير الثانى يتخذ مسار تحوّل آدم من الوجود إلى «اللاوجود»، أو من الاتصال بالحياة إلى الانفصال عنها، ويمكن رسم هذا البرنامج في الشكل الآتى:

آدم ٧ الأرض ← آدم ٨ الأرض

وإذا آدّم، الذي هبط من السماء، يعمل على الرجوع إليها، فيتحوّل مسار السرد من البطل الضحية إلى البطل الفاعل، في مستوى الدور العاملي، مع

(1) انظر: ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم (ت 276هـ/889م)، الإمامة والسياسة، تح. خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1997م، ج 1، ص 15. ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج 1، ص 76. والملاحظ أنّ لكبر السنّ عموماً، ولمسألة البكورة خصوصاً، حضوراً في تحديد نوع العلاقات بين الأفراد في المجتمعات القديمة، ونرى ذلك في المجال الذي يهتمنا في تأسيس الشعب الإسرائيلي من خلال ما جاء عن حصول يعقوب على البركة و«الوصيّة» من أبيه عوض أخيه عيسو، أو حصول هابيل على ما اعتقد قابيل أنّه حقّه... انظر: جينزبرغ، ج 1، ص 65.

ما يرتبط بذلك من تصور لعلاقات السماء بالأرض، ولتغيّر وضع الخليفة من التكريم إلى «الإهانة»، وللتاريخ الإنساني في علاقته بالألوهة عموماً.

والعلاقة بين البرنامجين الكبيرين تكشف عن استراتيجيّة السرد التي تحدّدت منذ البداية في الهبوط أو الانحدار؛ أي الانتقال من الأعلى إلى الأسفل. إنّ السماء في علاقة هذين البرنامجين السريين هي التي تحدّد، للوهلة الأولى، ما سيقع على الأرض، وهي التي تصرفه بعيداً عنها في الوجهة التي تريدها، ولكنّه صرفٌ لم يكن ليُجعل الأرضَ مسلوبةً الإرادة والعزم على الفعل.

وسنسعى إلى تحليل حكاية آدم بحسب هذين البرنامجين السريين الكبيرين، ونحدّدها بالنظر إلى المكان الذي يميّز كلّ برنامج، ونعني بهما السّماء بالنسبة إلى البرنامج الأوّل، والأرض بالنسبة إلى البرنامج الثاني. وسنعمل على تحليل شخصيّة آدم وبيان علاقاتها ودلالات رموزها التي تتحرّك في حكايته.



الفصل الأول

آدم في السماء

يمرّ وجود آدم في السماء بمرحلتين تتحدّدان ببرنامجين سرديّين جزئيّين أوّلهما يتّخذ الشكل التجريدي الآتي :

آدم ٧ خلق آدم ٨ خلق
ويتخذ الثاني شكلاً تجريدياً مغايراً :
آدم ٧ الجنّة آدم ٨ الجنّة

واختلاف الموضوع في البرنامجين لا يقوم على التغيّار في النّوع؛ بل في الوظيفة التي يقوم بها كلّ واحد منهما؛ ففي حين تتعلّق وظيفة الخلق بما يحدثه من اضطراب في شبكة علاقات العوامل التي هي الله والملائكة وإبليس، فإنّ للجنّة وظيفة التمهيد لإخراج قرار المؤتي وإرادته من حيّز الكمون إلى الظهور، وهو ما لا يتمّ إلا بعد استقرار الدور العاملي الخاص بكلّ عامل له علاقة ببرنامج خلق آدم وتنصيبه خليفة.

ويمكن ضبط (ب.س.ج.1) في مستوى الخطاب القصصي (énoncés ou le discours narratif) عند حدود قيام آدم بعد نفخ الروح فيه، فقد استوى آدم في هذه المرحلة إنساناً كاملاً الجسد منتصباً، في حين وقع الملائكة له ساجدين. أمّا (ب.س.ج.2)، فيبدأ مع أوّل خطوة يقوم بها آدم وينتهي عند هروبه من الله وهبوطه من الجنّة.

1- الخلق:

يمتدّ هذا البرنامج السرديّ الجزئيّ في مستوى الملفوظ السرديّ على مساحات تتطوّر من القصّر إلى الطول، فهي مع ابن منبّه شديدة الاقتضاب، ولكنها تزداد طولاً مع الطبري في التاريخ، ومع الثعلبي والكسائي في القصص. والنظر إلى مختلف التنويعات لهذا البرنامج يمكّننا من ضبطه بشكل أدقّ في الشكل التجريدي الآتي:

الله ٧ آدم ٧ وجود ← الله ٨ آدم ٨ وجود

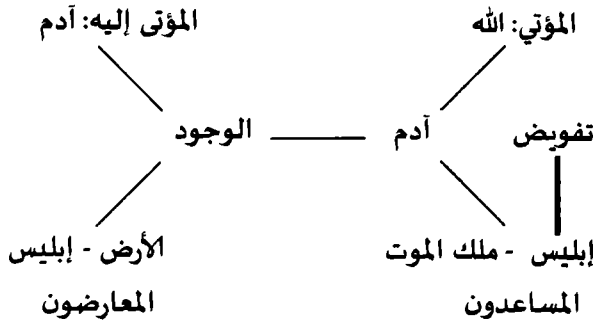
والعلاقة الأولى التي يضبطها هذا الشكل هي علاقة اتصال بين الله وآدم يصبح آدم بمقتضاها موضوعاً لله، ما يخرج آدم من أيّ علاقة مبدئية، في موضوع خلقه، ببقية عوامل البرنامج السردّي، والعلاقة الثانية هي علاقة اتصال آدم بالوجود بعد أن كان منفصلاً عنه. والعلاقة الأولى تقدّم تصوّراً عن الله بعد خلق آدم عند القصّاص مغايراً له قبل خلق آدم. فخلق آدم؛ أي تحويل علاقة الله به من حال الكمون (علمه الباطن) إلى الظهور، تحويل في كيفة تحقيق إرادته وبيان علمه؛ إنّه إيجاد كائن جديد به تبدو رتبة سابقه، وتحدّد حدودهم ومنزلتهم، وهو ما يكشف بشكل واضح نوع علاقة المانح بهم⁽¹⁾. ولقد كان خلق آدم إعادة تركيب للعلاقات، وتحويلاً في درجة فاعليّة المخلوقات، وحداً لحضورهم في فضاء فعل الخلق وحركة الأكوان عبر دفعهم إلى إعادة «الوعي» بإرادتهم وحدودها، وذلك بين طاعة الله في آدم وبين رفض هذه الطاعة والعصيان.

أمّا علاقة آدم بالوجود فعلاقة اكتساب لا دخل فيها لإرادته، ولذلك غلب على الخطاب السردّي الاهتمام بالمؤتي (الله) والمؤتى إليه (الملائكة)

(1) يتوضّح هذا بشكل جليّ في الحكاية الإسماعيلية عند الحديث عن اصطفاء آدم بعد خروجه من المغارة. ابن منصور اليمن، ص33. المعدّل، ص131. ابن الوليد الحسين بن علي، ج 27-28.

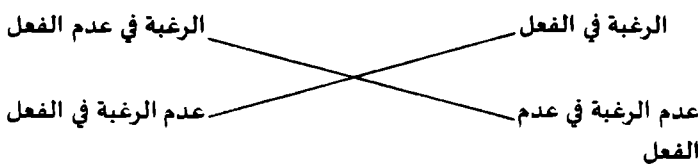
أكثر من اهتمامه بما يمثل بؤرة السرد وهي آدم. ويمكن تحليل هذا البرنامج السردِيّ الجزئيّ الأوّل من خلال النظر في عوامله والعلاقات التي بينها، ثمّ النظر في دلالات الطين والأرض في عمليّة خلق آدم.

يمكن أن نضبط الأنموذج العاملي لوجود آدم في هذا الشكل التجريدي:



وهذا الأنموذج العاملي هو الأنموذج الذي استقرّ في نصوص الثقافة العربيّة الإسلاميّة بعد التطوّر الذي رأينا مراحله في الباب السابق. ويمكننا هذا الأنموذج العاملي من دراسة كفاءة كلّ عامل في علاقته بالفعل ومدى مصداقيته، بحسب مربع الكفاءة ومربع المصداقيّة، اللذين ضبطهما غريماس⁽¹⁾؛ لتبيّن منزلة آدم في هذا (ب.س.ج. 1) المتعلّق بوجوده.

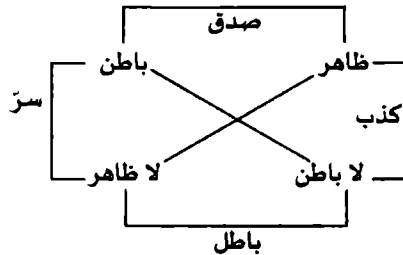
(1) يقوم مربع الكفاءة على النظر في مستويين يتعلّقان بعلاقة العامل بالفعل الذي يقوم عليه البرنامج السردِي. والمستويان هما كيان الفعل (être du faire)، وفعل الكيان (faire de l'être). ويتضمّن كيان الفعل مربع الرغبة، ومربع الشعور بالواجب، في حين يتضمّن فعل الكيان مربع القدرة، ومربع العلم. وكل مربع يتخذ الشكل الآتي:



أما مربع المصداقيّة (carré véridictoire) فيهتم بمدى صدق العلاقة بين العامل والفعل الذي يقوم عليه البرنامج السردِي، ويتحدّد مربع المصداقيّة كما يأتي:

تتحدّد علاقة المؤتي بالفعل في مستوى كيان الفعل بالرغبة فيه، وفي مستوى فعل الكيان بالقدرة على القيام به والعلم به. أمّا الشعور بوجوب الفعل، وهو المكثّف الثاني من مكيفات كيان الفعل، فإنّه غير واضح في نصوص أهل السنة، وإنما يكشف عنه السياق عندما يأتي الحديث عن وجود آدم وخلقه بعد الانتصار على الجنّ المفسدين في الأرض بفضل جيش من الملائكة يقودهم إبليس. وتبدو علاقة المؤتي بفعله قائمة على الجمع بين الظاهر والباطن ما يحقق علاقة صدق في التوجّه إلى الفعل.

أمّا المساعد (إبليس أو ملك الموت) فتقوم علاقته بالفعل على الطاعة؛ إذ إنّ ضلعيّ مربع الكفاءة اللذين يمثلهما كيان الفعل، وهما الرغبة والوجوب، يبدوان سلبين X لأنّ المساعد لا يجد الرغبة في عدم الفعل، ولا يرى وجوب عدم الفعل، فهو في هذا المستوى لا تربطه بالفعل علاقة إرادية، وذلك على الرغم من تمتّعه في مستوى كيان الفعل بالقدرة عليه، وبالعلم -وإن كان جزئياً- بكيفية تحقيقه. إنّ المساعد في هذا الإطار أنموذج للطاعة التي تجعل إرادة صاحبها جزءاً من إرادة سيّده. ومن هنا كانت العلاقة بين المؤتي والمساعد علاقة تفويض يقوم من خلاله المساعد بكلّ ما كان يجب أن يقوم به المؤتي. أمّا في مستوى علاقة المساعد بفعله فإنّها تقوم، شأن المؤتي، على الصدق في القيام به ظاهراً وباطناً.



انظر في هذا: العجمي، محمد الناصر، في الخطاب السردى، نظرية غريماس، الدار العربية للكتاب، (د.ت)، ص 59-60، وص 68-69.

والمعارض لفعل إيجاد آدم معارضان تختلف درجة معارضتهما؛ فأولهما الأرض التي لم تكن معارضتها معارضةً حقيقيةً؛ لأنها لا تعارض؛ بل تضع شروطاً للفعل تخصّ مصير ما سينبثق عنه كأن لا تكون للنار فيه نصيب، أو ألا يؤدي أخذ شيء منها إلى النقص منها أو إلى أن يشينها⁽¹⁾. إنَّ الأرض تُعارض تحوّل جزءٍ منها إلى شيءٍ آخر غير ما أُخذَ منها، فمعارضتها ليست معارضةً للخلق، فذلك يتناقض مع رمزيّتها، كما سنرى، ولكنها معارضة لما سيؤول إليه فعل الخلق في حدّ ذاته من عدم نهائيّ لا انبعاث بعده، أو من نقص من كمالها لا يمكن جبره، أو من تغيير في بهائها قد يؤدي إلى تعطيل قدراتها على الفعل.

ولعلّ رفض الأرض ومعارضتها طلب رؤساء الملائكة، ووقوفها ضدّ أمر الخالق، كان يمكن أن يدخلها في صف مناصبة السماء العداء، شأن أساطير سامية ويونانية، غير أنّ وقوف النص العربي الإسلامي عن الوصول بهذه المعارضة إلى العقاب، أو إلى مجرد اللوم، وتقديم الكسائي هذه المعارضة على أنها بتحريض إبليس وبنصحه المخادع، هو الذي أخرج الأرض من دائرة معاداة السماء، ومن ثمّ من الرؤية المثوية الصريحة للخلق، وذلك دون أن تفقد الأرض مميزاتها باعتبارها عنصراً خلاقاً.

أمّا إبليس فإنّه يتحوّل من مساعد إلى معارض بعد تصوير آدم، وينقله تحوّل هذا من الطاعة إلى العصيان، وهو ما سيؤثّر في علاقته بالفعل في مستوى كيان الفعل. لقد تحوّل إبليس من الإرادة السالبة، التي عليها المساعد بمقتضى الطاعة، إلى الإحساس بوجوب عدم الفعل، مع الرغبة في عدم الفعل، وهو ما يحقق قيمة الرفض؛ رفض كيان الفعل الذي سيوجّه مستوى فعل الكيان من مسار تحقيق الفعل إلى مسار عدم تحقيقه، وذلك بتحريض

(1) الطبري، تهذيب تاريخ الطبري، ص 26. الثعلبي، عرائس المجالس، ص 22. الكسائي، ص 108. أبو الشيخ، العظمة، ج 5، ص 1563. ونجد لرفض الأرض أن يؤخذ منها طينة آدم حضوراً في أساطير اليهود. انظر: جينزبرغ، ج 1، ص 68.

الأرض على رفض طلب المساعدِ المفوّضِ، وبتحريض الملائكة الضماني، بعد فشله مع الأرض، على عصيان هذا المخلوق الجديد، وإسرار الرفض والعصيان في نفسه. يجمع مربع كفاءة إبليس إذاً بين الإرادة الموجبة برفضها في مستوى كيان الفعل، والإرادة الفاعلة على الرغم من عجزها عن تحقيق ما تريد في مستوى فعل الكيان، وبهذا تكون كفاءة إبليس على المنوال الآتي:

مستوى كيان الفعل	الرغبة في عدم الفعل
	وجوب عدم الفعل
مستوى فعل الكيان	عدم القدرة على عدم الفعل
	عدم العلم بعدم الفعل

وبهذا الشكل تتحقّق علاقات إبليس ببقية العوامل فهي، في مستوى علاقته بالمؤتي، علاقة رفض وتمردّ مع العجز عن تحقيق غاية الرفض والتمردّ، وهي، في مستوى علاقته بالمساعد، علاقة تحاشٍ وابتعاد ستطوّر إلى علاقة تناقضٍ وصراع تكون فيه الغلبة دائماً (ما عدا قصّة هاروت وماروت) للملائكة.

وليست علاقة إبليس بالفعل، من حيث مربع المصادقية، بأقلّ تعقيداً من علاقته ببقية العوامل، فعلاقته بالفعل متطورة مركّبة تجمع بين الكذب من ناحية، عبر إظهار قبول آدم مع عدم قبوله في الحقيقة، وبين إسرار عدم السجود ونية العصيان والعمل على إهلاك آدم، وهو ما يعني إلغاء الوجود، وعدم إظهار ذلك للملائكة من ناحية أخرى. فمصادقية إبليس تجمع بين قطبين متقابلين يحققان له فعلاً مادّياً وفعلاً نفسياً، يظهران في علاقته بآدم.

أمّا آدم فيتردّد في مستوى الكفاءة بين إرادة معدومة وإرادة سالبة، ففي مستوى كيان الفعل لا تقدّم النصوص شيئاً؛ لأنّ آدم لم يُوجَد بعد، أمّا ما يُنسبُ إلى نور محمّد وآل البيت من عبادة وتعليم الملائكة، فإنّما هو فعل لا

ميزة لآدم فيه؛ لأنّ آدم لم يُوجد بعد؛ بل إنّ ابن الحاج في مدخله⁽¹⁾، وقد جعل نور الرسول محمد سابقاً في الوجود لوجود آدم ذاته، لا ينسب إلى نور الرسول إحساساً بوجوب وجود آدم أو رغبة فيه. أمّا في مستوى فعل الكيان فإنّ إرادة آدم فيه سالبة؛ لأنّها موسومةٌ بعدم القدرة على عدم الفعل وبعدم العلم بعدم الفعل، فالكفاءة في هذا المستوى لا تؤهل آدم للفعل. إن الوجود بالنسبة إلى آدم حالة خرج إليها عن حالة كان عليها. وعجز آدم عن التدخل في فعل المؤتي يلحقه بعجز إبليس عن رفضه، فآدم، قبل أن تنفخ فيه الروح، في مستوى فعل الكيان، في عين الوضع الذي فيه إبليس.

إنّ كفاءة آدم، التي تنتهي به إلى العجز، لتسبب علاقته بالموضوع بِسِمَةِ غياب الإرادة؛ ذلك أن تحوّل آدم من اللاوجود إلى الوجود تحوّل اتصاليّ لا يقوم على الاكتساب؛ بل على الوصل؛ لأنه اتصال بالوجود قائم بفضل فعل الذات المحوّلّة التي هي المؤتي، وليس بفعل ذاتي يقوم به آدم. إن الوجود هبة الله لآدم.

فما هي علاقات آدم بإبليس وبالملائكة وبالله؟

1-1- آدم/إبليس:

مرّ إبليس قبل خلق آدم بمراحل ثلاث هي خلقه وفعله واستقراره. فخلقه إخراجاً من النار التي كان كامناً فيها، وفعله إغواء الجنّ الذين كانوا في الأرض، أو محاربة الجنّ العصاة، أو حكم سماء الدنيا، أو الصعود مع الملائكة إلى السماء، والترقي في العبادّة إلى أعلى مراتبها... إن إبليس عامل متطوّر داخل النصّ السردي، وهو الذي وصل في مرحلة أخيرة قبل الإعلان

(1) ابن الحاج، أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمد العبدري الفاسي المالكي (737هـ)، المدخل، دار الفكر، 1401هـ/1981م، ج 2، ص 30 وما بعدها. العيدروسي، عبد القادر بن شيخ بن عبد الله (978هـ-1037هـ/1570م-1628م)، تاريخ النور السافر عن أخبار القرن العاشر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1405هـ. الشيخ الصدوق، الخصال، ص 483. معاني الأخبار، ص 306.

عن خلق آدم إلى السكون والاستقرار في العبادة أو الطاعة حتى لقب برئيس الزاهدين.

غير أن برنامج خلق آدم أعاد الاضطراب إلى استقراره؛ إذ تقوم علاقة إبليس بمشروع خلق آدم على الرفض، وهو رفض قائم على شعور نفسي هو الحسد. ولئن كان الإعجاب بالذات ممّا نجده عند إبليس (وقد أصرّ عليه بعد هزيمة الجنّ العصاة على الأرض)، وعند الملائكة (وقد سارعت إلى التخلّي عنه)، فإن الحسد يميّز إبليس عن الجماعة التي ينتمي إليها باعتبار الولاء أو العنصر، أو باعتباره ملكاً والملائكة رعيّته. وهذا التميّز يدخل إبليس في «دور» جديد يُخرجه من السكون إلى الحركة، وذلك تحت فاعليّة خلق آدم. ويمكن تجريد هذا التحوّل كما يأتي:

ت (خلق آدم) [إبليس ٨ استقرار] ← [إبليس ٧ استقرار]

وهذا الفعل (فعل التحويل) متعدّد من ناحية؛ لأنه أصاب إبليس ولم يصب آدم؛ إذ فعلُ الخلق باقٍ، وهو فعل انعكاسي من ناحية أخرى؛ لأنه إذ يصيب إبليس يوجد لآدم وخلقه معارضاً. إنّ خلق آدم لم يغيّر الطين إلى إنسان فحسب؛ بل حرّك النار الكامنة، وبعث ما كان حاكم السماء الدنيا يكتبه، لقد أحيا التراب إبليس من غفوته. والخروج من الغفوة لا يظهر في مجرد الشعور النفسي (الحسد، وإضمّار العصيان، والخوف من هذا الكائن الغريب...)؛ بل يظهر في فعل إبليس تجاه صورة آدم، وقد تشكّلت قبل نفخ الروح فيها.

ويتمثّل فعل إبليس في مستويين: مستوى لمس جسد آدم الملقى في مفترق طرق في السماء أو على باب الجنة، أو على طريق هبوط الملائكة إلى الأرض وصعودهم إلى السماء، أو مستلقٍ في الجنّة...، وإبليس هو الوحيد الذي قام بذلك، ومستوى مسّ آدم وهو نتيجة للمس الجسد. وكان اللمس من خلال جسّه أو ضربه⁽¹⁾، وقد أدّى ذلك إلى تصويت الجسد فبدا لإبليس

(1) يجعل للضرب في سياقات معيّنة معنى الوطء والجماع والإخصاب كضراب الفعل =

عندئذٍ أنَّ آدم ليس أصمَّ؛ بل هو أجوف، «منفرج»⁽¹⁾، وهو ما مكَّنه من أن يدخل من فمه ويخرج من دبره، أو أن يدخل من دبره ويخرج من فمه. وأن يكون آدم أجوف منفرجاً يجعله، في مقابل إبليس الريح أو الهواء⁽²⁾، محلّ حركة إبليس وطيرانه فالهواء والنار في هذا الإطار في مواجهة مع الطين والماء، وهي مواجهة قديمة تعبّر عنها الأساطير عبر أنسنة العناصر وتشخيصها في قوى هي آلهة المياه وآلهة السماء، كما عند اليونان بين بوسيدون إله المياه أو البحر وهفستوس إله النار.

ويعبّر السرد عن المواجهة والصراع هنا تعبيراً رمزياً بفعل طواف إبليس بآدم، وفعل ضربه وفعل ولوجه، ففعل الطواف بالجسد الملقى طقس وعبادة وتطويب يحاصر من خلاله إبليس جسد آدم، ويهيمن عليه، وفعل الضرب

= من الإبل أو الغنم. فقد جاء في لسان العرب: «وَضَرَبَ الْفَحْلُ النَّاقَةَ يَضْرِبُهَا ضِرَاباً: نَكَحَهَا؛ قَالَ سَبْيُوهُ: ضَرَبَهَا الْفَحْلُ ضِرَاباً كَالنِّكَاحِ، قَالَ: وَالْقِيَاسُ ضَرْباً، وَلَا يَقُولُونَهُ كَمَا لَا يَقُولُونَ: نَكَحْنَا، وَهُوَ الْقِيَاسُ. وَنَاقَةُ ضَارِبٍ: ضَرَبَهَا الْفَحْلُ، عَلَى النَّسَبِ. وَنَاقَةُ تَضْرَابٍ: كضَارِبٍ؛ وَقَالَ اللَّحْيَانِي: هِيَ الَّتِي ضَرَبَتْ، فَلَمْ يُدْرَ أَلَاقِحَ هِيَ أَمْ غَيْرُ لَاقِحٍ. وَفِي الْحَدِيثِ: أَنَّهُ نَهَى عَنْ ضِرَابِ الْجَمَلِ، هُوَ نَزْوُهُ عَلَى الْأُنْثَى، وَالْمُرَادُ بِالنَّهْيِ: مَا يُؤْخَذُ عَلَيْهِ مِنَ الْأَجْرَةِ، لَا عَنْ نَفْسِ الضَّرَابِ، وَتَقْدِيرُهُ: نَهَى عَنْ ثَمَنِ ضِرَابِ الْجَمَلِ، كَنَهْيِهِ عَنْ عَصِيْبِ الْفَحْلِ أَيَّ عَنْ ثَمَنِهِ». ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 546.

(1) ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج 1، ص 76، والانفراج عندما يلتحق بالأرض يدلّ على معنى الأنثى في مقابل المحراث الذي يمثّل العضو الذكري، انظر في ذلك شبل، مالك، معجم الرموز الإسلامية، شعائر، تصوّف، حضارة، نقله إلى العربية أنطوان إ. الهاشم، دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت، ط 1، 2000م، مادة محراث، ص 289، ومادة الحرث، ص 91. انظر أيضاً:

Biedermann, p. 269; Tresidder, p. 16. Chevalier, et Gheerbrant, p. 212...

(2) ابن الجوزي، المنتظم، ج 1، ص 177؛ القرطبي، ج 1، ص 318؛ السيوطي، الدر المنثور، ج 3، ص 360؛ انظر أيضاً خبراً متواتراً عند الإمامية عند الحديث عن علامات ظهور المهدي يربط إبليس بالهواء، وهو يدعو إلى الثأر لدم عثمان البحراني هاشم، تفسير البرهان، ج 4، ص 167.

والولوج يحققان جمعاً بين إبليس وآدم يصل إلى حدود الجماع من خلال اختراق فتحات الهيكل الطيني الذي لا يتحرك. إنّ إبليس إذ يتخلّل آدم يفتح مجال سيطرته، ولعلّ هذا كان السبب في رفض السجود له وإسرار العزم على معصيته إن سلّطه الله عليه. واجتماع اللمس والمسّ اجتماع للفعل الحسي والفعل النفسي⁽¹⁾، فهما يُعيد إبليس إيجاد آدم أو يكمله⁽²⁾، في حدود ما يريده أن يكون عليه، مشاركاً بذلك المؤتي في تشكيله وتصويره، إن دخول الجسد تعميد لمسار لذة آدم وبنه وتطويب لمسار ثمر الخطيئة. فالصورة التي تحقّقها العلاقة بين إبليس وآدم تقوم على ارتباط الجسد، الطين والماء، بنوازع إبليس وسلطانه وكان موطن سلطانه مداخل اللذة. ومن هنا تعليل ما سيأتيه آدم من شر وعصيان على الرغم من كونه صنعة الله.

(1) إنّ فعل مسّ له دلالة معنوية كمسّ من الجنّ، ومسّه الكبر والمرض، ومسّه العذاب، ومسّه بالسوط، ومسّ المرأة: جامعها، وماسها: أتاها. مسّ الشيء يمسه بالفتح مساً فهم... وأمسه الشيء فمسه، والمسيس المس، والمماسه كناية عن المباشرة، وكذا التماس. قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ قَبْلِ أَنْ يَمَآئَآ﴾. انظر: الجوهري، الصحاح، ج 1، ص 260. أمّا فعل لمس فله دلالة حسّية فلمسه يلّمسه ويلمسه: مسه بيده، والجارية جامعها، ولمسنا السماء: عالجنّا غيبها فرمنا استراقه، وامرأة لا تمنع يد لأمس: تزني وتفجر. انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ص 209. وانظر: الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب (817هـ/1414م)، القاموس المحيط، ج 1، ص 739. الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج 5، ص 118-119...

(2) خلق آدم من «المادّة الأرضيّة وهي الماء والتراب والريح التي أبيضته حتى صار صلصالاً»، وكان على الأسطورة الدينيّة الخاصّة بآدم أن تعطي للنار، ورمزها إبليس، حظّها في استكمال خلق آدم. سواء من خلال مشاركته في جمع طينته أم من خلال مباشرة، أو من خلال الإعلان عن مشاركة النار لطبيعة آدم، انظر ابن سعد، الطبقات، ج 1، ص 26. انظر أيضاً: ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلّيم الحراني (661-728هـ/1263-1328م)، كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في التفسير، تح. عبد الرحمن محمد قاسم النجدي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، (د.ت)، ج 17، ص 267. انظر أيضاً المدوّنة الإماميّة: البحراني، ابن ميثم، شرح نهج البلاغة، ج 1، ص 192 وما بعدها. إخوان الصفا، ج 1، ص 300.

وقد اتخذت هذه العلاقة في المخيال الإسلامي صورة علاقة بين النار والطين من خلال احتجاج إبليس بأنه خير من آدم لأنه من نار و آدم من طين «والطين لا يسمو سمو النار» فهو «أشد منه يداً وأقوى منه قوّة، وأفضل منه فضلاً لفضل الجنس الذي منه خلق، وهو النار، من الذي خلق منه آدم وهو الطين»⁽¹⁾؛ ولأن «النار تأكل الطين وتحرقه، فالنار خير منه»⁽²⁾. ولكن بالنار: «الحقّة والطيش والاضطراب والارتفاع علوّاً، الذي في جوهرها من ذلك هو الذي حمل الخبيث... على الاستكبار عن السجود لآدم والاستخفاف بأمر ربّه فأورثه العطب والهلاك، وكان معلوماً أن من جوهر الطين الرزانة والأناة والحلم والحياء والتثبت وذلك الذي في جوهره من ذلك كان الداعي لآدم بعد السعادة التي سبقت له من ربّه... إلى التوبة من خطيئته»⁽³⁾.

ويقوم التقابل بين الطرفين لا على العنصر فحسب؛ بل على الوظيفة التي يؤدّيها كل طرف؛ فآدم من خلال الطين مرتبط بالأرض بالأسفل، ما يُلجئ به جملة من القيم الإيجابية، في حين أنّ إبليس، من خلال النار، مرتبط بعدم الثبات والتعالي والتسامي، وهي قيم تنزع نحو السماء، وقد عدّت قيماً سلبية لا تؤدّي إلا إلى البوار والشقاء؛ لأن الإطار الذي جاءت فيه هو إطار تقابلها الصميم مع الأرض وآدم. إن التسامي والتعالي... لا يحققان رفعة وسموّاً إلا

(1) الطبري، التفسير، ج 8، ص 130. انظر المحاوراة التي تمت بين الملائكة وإبليس بخصوص حادثة رفض السجود والطرده من الجنة، والشبهات التي عرضها إبليس والتي شكّلت القضايا الأساسية لعلم الكلام الإسلامي. الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 16 وما بعدها.

(2) الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج 21، ص 242، تح. العطار، ج 23، ص 221. مقاتل، التفسير، ج 3، ص 125. الكسائي، ص 112.

(3) الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج 12، ص 327، تح. العطار، ج 8، ص 172. الثعلبي، التفسير، ج 4، ص 219. «والطين محل النبات والنمو والزيادة والإصلاح». ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج 2، ص 204، وج 7، ص 171. ابن كثير، التاريخ، ج 1، ص 72. الشبلي، آكام المرجان، ص 153 وما بعدها. إخوان الصفا، ج 3، ص 19. المازندراني، شرح أصول الكافي، ج 2، ص 268.

من خلال علاقة تواصل واتصال بآدم، وعلاقة توافق بالأرض، فالأرض من هذه الناحية تندرج في جدول القيم الموجبة، والنار من الزاوية عينها دمار تندرج في جدول القيم السالبة.

غير أنّ للنار، من ناحية أخرى، في علاقتها بالطين، دلالات أخرى تتوضح من خلال ما اعتبرناه جماعاً حاصلًا بين إبليس وآدم، فالنار مرتبطة بالباءة وقوتها وبالجنس وطاقت الشهوة التي لا تحدّ، وهي في هذا الإطار قوّة «مظلمة» تتحرّك في الجسد من الفرج إلى شهوة البطن⁽¹⁾. وبهذا المعنى إنّ النار، من ناحية، معبر الخلق والإيجاد عبر الجنس وعبر البقاء على قيد الحياة، وهي، من ناحية ثانية، معبر التطهّر والصفاء، صفاء الذهب و«طهارة الماء»⁽²⁾ في معنى أوّل، وتطهّر النفس والروح في معنى ثانٍ. إنّ ارتباط النار بالعذاب والعقاب والدمار من ناحية، وبالمتمعة والطهارة والصفاء من ناحية أخرى، هو الذي «بعث» الحياة في آدم.

هكذا نرى أنّ سيطرة إبليس على آدم، عبر المحاصرة والمساهمة في تحديد كيانه وولوجه و«تطهيره»⁽³⁾، تُحدِث علاقةً مفترضةً منتظرة هي علاقة

(1) Durant, G., "Symbolisme du feu", dans E.U, Paris, 1984, Corpus 7, p. 918.

(2) المسعدي محمود، السّد، دار الجنوب للنشر، سلسلة عيون معاصرة، 1992م، الفصل الثاني، ص 71.

(3) على الرغم من أنّ إبليس من مارج من نار، وعلى الرغم من أن كلّ النصوص تقريباً تقرّ بأنّه لمس آدم ودخله، فإن بعض النصوص تعطي الآية: ﴿مِنْ صَلَٰصِلِ كَالْفَخَّارِ﴾ [الرَّحْمَنُ: 14] معنى التراب الذي لم تمسه النار على الرغم من أن الفخار لا يكون فخّاراً إلا «إذا طبخ بالنار». انظر: الطبري، التاريخ، ج 1، ص 64. الطبري، التفسير، ج 22، ص 24، ج 27، ص 163. ويرى ابن منظور أنّ الفرق بين الصلصال والفخار أن الفخار ما أصابته النار (ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 382). الهائم المصري، شهاب الدين أحمد بن محمد (853-915هـ/ 1449-1509م)، التبيان في تفسير غريب القرآن، ج 1، ص 206. دار الصحابة للتراث بطنطا، القاهرة، ط 1، 1992م، ج 1، ص 206.

تابع (آدم) بمتبوع (إبليس)، فأبليس حاكم سماء الدنيا مازال يسعى إلى إحكام سلطانه على الأرض التي منها طينة آدم. غير أنّ هذه العلاقة المفترضة المنتظرة تحدّد مصيرها علاقةً أخرى هي علاقة المؤتي بإبليس، وهي علاقة تقوم على الرفض والتمرد ما أدخل إبليس في مرحلة جديدة غير منتظرة هي مرحلة إبلاسه وطرده من «الجنة». ولقد تمّ هذا الطرد في مشهد تحوّل فيه إبليس من عدوّ يسعى إلى السيطرة على آدم إلى عدوّ منهزم أمام جيوش الملائكة، إن إبليس يمرّ بالمصير عينه الذي كان قد مرّ به الجن والشياطين العصاة الذين ساهم في طردهم إلى البحار. هكذا ينتج عن خلق آدم تغير في مسار وجود إبليس وتغير في إرادته وتغير في شكله، ما يمهد لإحداث عالمين متقابلين؛ عالم الأعماق التي دفع إليها إبليس وعالم الأعالي موطن السماوي، وإرادتين متعارضتين إرادة يُنسب إليها الخير وأخرى يُنسب إليها الشرّ، وفعلين متناقضين هما فعل الملائكة وفعل إبليس.

ويمكن أن نجد صدى لهذا النزوع الثنائي لعالم الخلق في أساطير الخلق الثنائية التي تقيم خلق الكون بين فاعلين متقابلين هما «الخير» و«الشرّ» أو «الفوضى» و«النظام»، وهذه الأساطير تتحرّك بعمق في الثقافات الشرقيّة الهنديّة منها والإيرانيّة⁽¹⁾، والتي نجد صداها كذلك في الأساطير الفرعونيّة والبابليّة واليونانيّة واليهوديّة والمسيحيّة⁽²⁾. وقد يكون هذا النزوع الثنائي سعيًا

(1) Eliade, M., «Les Mythes de la création», dans E.U., Paris, 1984, Corpus 5, p. 666.

(2) انظر أسطورة إيزيس وأوزيريس: أنتس، رودولف، «الأساطير في مصر القديمة»، ضمن: أساطير العالم القديم، ص 54-56.

Hooke, p. 67 et suite.

والأسطورة البابليّة والصراع بين مردوخ وتعامّة: كريم، صمويل نوح، «أساطير سومر وأكاد»، ضمن: أساطير العالم القديم، ص 84.

Hooke, p. 23 et suite.

وبين زيوس والتيتان: جيمسون، مايكل هـ، «أساطير اليونان القديمة»، ضمن: =

إلى تبرير الشرور التي تعمّ العالم، وإلى رسم طريق الخلاص منها عبر معرفة أصل الشر وأصل الخير. إنّ آدم يتهيأ للدخول بين هذين العالمين والإرادتين والفعلين، وليكون موطن تقابلهما وتعارضهما وتناقضهما؛ إنه بهذا المعنى موطن حركة الوجود كما سنرى.

1-2- الملائكة / آدم:

تقوم الملائكة بدور المفوّض؛ لأنّ المؤتي لا يجمع طينة آدم؛ بل يوكل الأمر إلى الملائكة⁽¹⁾. والمفوّض ملائكة من «رؤساء الملائكة»، وهم: جبريل وميكائيل وملك الموت، أو هم من حملة العرش. ويقوم التفويض على النزول من السماء إلى الأرض، والنزول انحدار وانتقال بين عالمين متقابلين سواء كان التقابل كونياً أم مخيالياً. وممّا يدعونا إلى البحث عن دواعي نجاح ملك الموت أو إبليس في جمع طينة آدم نجاح جبريل في جمع طينة الرسول محمّد⁽²⁾، فلكلّ طينة جامعها. وإذ يربط الثعلبي بين جبريل والنور يكشف أن التحوّل من عمل المؤتي المباشر إلى التفويض، ثمّ حصر نجاح التفويض في إبليس وملك الموت، يقوم على دلالات إبليس وملك الموت في علاقتها بالأرض وعالمها الدلالي.

تحدّد نصوص أهل السنّة السماء والأرض في عالمين مختلفين، عنصر التمايز بينهما هو النور الذي هو عنصر السماء وأهلها، والظلام وهو ما يغلب على الأرض، ولم يكن المخيال السني ليحدث علاقة وتواصلاً بين هذين العالمين لو لم يوجد الجسر الجامع بينهما، ولذلك كان فشل جبريل

= أساطير العالم القديم، ص 230 وما بعدها. أو بين راهاب، ملاك البحر، الذي تمرّد عند خلق العالم، وبين الله: جينزبرغ، ج 1، ص 37.

(1) نجد ميثماً يذكر أنّ المؤتي يجمع طينة آدم ويعجنها ويصوّرها دون إعانة الملائكة.

انظر: ابن منبّه، كتاب التيجان، ص 6. انظر: الطبري، تهذيب تاريخ الأمم

والملوك، ص 27. الآملي، حيدر، التفسير، ج 1، ص 420.

(2) الثعلبي، عرائس المجالس، ص 23.

وميكائيل في جمع طينة آدم ورفعها راجعاً إلى نورانيتهما الخالصة. أما نجاح ملك الموت فراجعٌ إلى العلاقة الرمزية التي تجمع بين الأرض وعالم الموت والنهاية⁽¹⁾، ونجاح إبليس راجعٌ إلى العلاقة الرمزية التي تقوم بين الظلام والشر والغواية. إنّ حياة آدم، حياة موطن حركة الوجود، لم تستقم إلا عبر صورة الموت أو صورة الشر، إنّ الموت هو الرابط بين الإنسان والوجود؛ فالحياة لم تتحقق إلا بعد أن عصى الموت الأرض وأطاع السماء، وهذا التحقق وتلك الاستقامة يجعلان الحياة حاملة في بذورها الأولى تلك التي ما كان لها أن تكون لولاها، عناصر نقضها وفنائها، فالبقاء تنقضه «النهاية»، وصنع الله يحدّده فعل الشيطان، واسم الأديم الذي منه خلق آدم يُشْتَقُّ منه الأدم وهو الموت، وقد يكون هذا وعياً أسطورياً عميقاً للمسار المادي والأخلاقي الذي تسير فيه الحياة البشرية، مسار التناقض الذي به تتحقق الحركة ويتحقق الوجود.

ولئن احتاج الجمع بين العالمين المتقابلين إلى جسر مثله ملك الموت، أو إبليس، فإن الحاجة إلى ثلاث⁽²⁾ محاولات للنجاح في جمع طينة آدم تستعيد معطى التعب والعناء والكدح، الذي يرتبط بكلّ فعل خلق، كما نرى ذلك في الأساطير القديمة، ففيها احتاج الخالق إلى الراحة في يوم السبت أو يوم الأحد (اليهود والمسيحيون)، أو إلى من يعينه على خلق الإنسان، فالإله أنكي يخاطب أمه التي طلبت منه أن يخلق مخلوقات تريح الآلهة من عناء العمل:

«إن الكائنات التي ارتأيتُ خلقها ستظهر إلى الوجود

ولسوف نعلّق عليها صورة الآلهة

(1) انظر: الكسائي، ص 103. ونجد عند فينسينك (Wensinck) أنّ «لعزرائيل قدماً في السماء الرابعة أو السابعة، والقدم الأخرى تقع على جسر بين الجنة وجهنم، ويقال إنّ له سبعين ألف قدم». انظر:

Wensinck A. J., «'Izrā'īl'», in E.I.², Brill, 2003. Vol. IV, pp. 292-293.

(2) وهي أربع محاولات عند بعض الرواة. انظر: أبو الشيخ، العظمة، ج 5، ص 1562.

امزجي حفنة طين من فوق مياه الأعماق
 وسيقوم الصنّاع الإلهيّون المهرة بتكثيف الطين وعجنه
 ثمّ كوّنِي أنت له أعضاءه
 وستعمل معك ننماخ⁽¹⁾ يدأ بيد
 وتقف إلى جانبك، عند التكوين، ربّات الولادة
 ولسوف تقدّرين للمولود الجديد، يا أمّاه، مصيره
 وتعلّق ننماخ عليه صور الآلهة
 ... في هيئة الإنسان...»⁽²⁾

إنّ فكرة التعب والعناء في الخلق⁽³⁾ ممّا يشدّ النصّ الأسطوري إلى أصوله السردية القديمة على الرغم من الحرج الذي يجده النصّ العقدي في قبوله، فلئن عمل النصّ العقدي على رفض استراحة الخالق، فإنّ النصّ الأسطوري يعمل، دون أن يخضع هذا العمل ضرورة إلى مقياس الوعي/ اللاوعي، على تقنيع نوع حضوره ضمن أشكال لا تواجه مباشرة الضمير الديني.

غير أنّ العلاقة بين الملائكة وآدم لا تتوقّف عند حدود جمع الطين؛ بل تتشعب بعد ذلك عندما يتهيأ آدم للتحوّل من هيكل إلى كائن حيّ أوجب سجودهم له. ولقد أثار هذا التحوّل قضايا أهمّها من المقصود بالملائكة، وكيف تمّ السجود، وما معناه، وكيف يكون إبليس من الملائكة في حين أنّه ﴿مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ [الكهف: 50]... على أنّ ما يهمّنا من هذه القضايا، التي تمثّل فروعاً لقضية كلاميّة عميقة هي قضية المفاضلة بين

(1) وهي الأرض الأمّ في الأسطورة السومرية.

(2) سواح، فراس، مغامرة العقل الأولى، (م.س)، ص 46.

Hooke, p. 29 et suite.

(3) ابن قتيبة، المعارف، ج 1، ص 11.

الملائكة والإنسان، ومن ورائها قضية العصمة، هو الإجابة السردية، وكيف يوجّه الإشكال الكلامي النص الأسطوري، وهو ما يثير أيضاً السؤال عن كيفية توجيه النص السردى الذي يغذيه المخيال للقضايا الكلامية ومن ورائها المسائل الفلسفية الدينية.

يظهر هذا التوجيه الكلامي في التردّد بين اعتبار الملائكة ملائكة السماء وبين اعتبارهم ملائكة الأرض⁽¹⁾؛ فاعتبار الملائكة ملائكة خلّقوا لتعمير الأرض، أو أنّهم نزلوا لقتال الجنّ والشياطين، ثم استقرّوا في الأرض، وأحبّوا المكوث فيها لهوان العبادة، وكرهوا من ثمّ أن يخلفهم آدم في ذلك، وأن يرفعهم الله إلى السماء، يحلّ الإشكال الكلامي الخاص بوضع إبليس أهو من الجنّ أم من الملائكة؛ ذلك أنّ الأرض إذ تقابل السماء في معنيين (sèmes) هما: الظلمة/النور، والعصيان/الطاعة، تقدّم إمكان عصيان الملائكة، وتساهم في الخروج من حرج بعض المتكلمين، وابن حزم مثال نموذجي عليهم⁽²⁾، في تأويل سجود الملائكة لآدم.

غير أنّ قصّة خلق آدم -وإن وُجّهت بحسب نزوع راويها أو مؤلّفها نحو وجهة دون أخرى- تبقى متمتعة بنوع من الاستقلال الذي تستمدّه من نصوص سبق الراوي أو المؤلّف، وتضع حدوداً في عملية توجيهه تلك. وأهمّ حدّ في إطار علاقة آدم بالملائكة هو حدّ الصراع السياسي بين السماء والأرض الذي نجد له صدى في أكثر الأساطير النشكونية إغالياً في الزمن؛ كالأساطير

(1) الثعلبي، التفسير، ج 1، ص 175. مقال، التفسير، ج 1، ص 40، وج 2، ص 203.
 (2) ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج 2، ص 129، ج 5، ص 16 وما بعدها. انظر أيضاً: ابن سعيد، جمال الدين أحمد بن محمد بن محمود (ت 593هـ/ 1197م)، كتاب أصول الدين، تح. عمر وفيق الداوق، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط 1، 1988م، ج 1، ص 156 وما بعدها. ويبين المقدسي أنّ صالحى المؤمنين أفضل من الملائكة، في حين أن الملائكة أفضل من عامة المؤمنين وعامة الناس. المقدسي، البدء والتاريخ، ج 1، ص 180. ويناقد القرطبي من عدّ آدم أفضل من الملائكة من خلال حادثة السجود. القرطبي، ج 1، ص 293.

السومرية، والبابلية، والكنعانية، واليونانية، بين آنو إله السماء وتعامه المياه البدئية والعماء والهيولى والسكون عند البابليين، وبين بعل إله المطر والسحاب وموت إله الحرارة والجفاف والعالم الأسفل عند الكنعانيين، وبين أورانوس إله السماء وجايا أمه وزوجته إلهة الأرض عند اليونانيين⁽¹⁾. ويتم هذا الصراع عبر المواجهة بين آدم وإبليس، أو بين الملائكة وآدم، سواء من خلال السجود الذي يحتلّ بوساطته آدم وضع الملائكة فيتنصب واقفاً في حين يقع الملائكة ساجدين، بل إنه ليستعجل الوقوف على قدميه قبل أن يصل الروح إليهما، أم من خلال حمل الملائكة آدم حتى يطوف في السماء «وليكون عالياً عليهم»⁽²⁾. إن التأويل الكلامي وتوجيهه للسرد يعجز - وإن بنسبة ضعيفة- في إحداث الانسجام والتوازن بين رمزية إبليس، التي تقضي بإخراجه من الملائكة إعلاءً من شأنهم، وبين ما يعبر عنه النص القرآني من اعتبار إبليس مخاطباً بما خوطب به الملائكة، وبين رمزية الملائكة التي تقضي بتنزيههم عن كل عصيان في مقابل نسبة العصيان إليهم (فإبليس منهم، وهاروت وماروت ملكان ارتكبا أشد الكبائر⁽³⁾)، وبين رمزية السماء التي تقضي بأنها موطن النور والطاعة، وبين صعود الطين إليها وعصيان إبليس

(1) انظر: سواح، مغامرة العقل الأولى، ص 384-385. شابيرو، وهندريكس، ص 102، و ص 257.

(2) الكسائي، ص 113. انظر كذلك: القرطبي، تفسير القرطبي، ج 7، ص 170. ويعيد البحراني ما جاء عند الكسائي حرفاً حرفاً: البحراني، هاشم، البرهان في تفسير القرآن، ج 3، ص 345. ويرى الشهيد الثاني أن علم آدم هو سبب علو آدم على الملائكة. الشهيد الثاني (ت 965هـ/ 1557م)، منية المريد، تح. رضا المختاري، ط 1، مكتب الإعلام الإسلامي، 1409هـ ق- 1368هـ ش/ 1988م، ص 124. الطبرسي، جوامع الجامع، ج 1، ص 94.

(3) نجد حديث هاروت وماروت في القرآن [البقرة: 102]. انظر تفسير مقاتل للآية، وفيه يغيب تقريباً ما سبروى عن الملكين من حكايات. الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج 2، ص 427. الثعلبي، عرائس المجالس، ص 44. السيوطي، الدر المنثور، ج 1، ص 114 وما بعدها. عجينة، موسوعة الأساطير، ج 1، ص 215.

فيها. إنه البحث عن التوازن بين النص السردى التكويني الذي اخترقت بنية رموزه، التي تقسم في الكون طرفين متصارعين (الله / إبليس، إبليس / الملائكة، السماء/ الأرض، النور/ الظلمة...)، حجب الزمان عبر قنوات أهمها النص التكويني التوراتي وأساطير الفرس والهند والنصوص الهرمسية الصادرة عن مدرسة أفلوطين أساساً، وبين ما يقرّره الدين الجديد والحضارة الجديدة. إننا أمام حضور قوي لبنية ثنائية تقيم التناقض والصراع بين السماء والأرض باعتبار أن الخلق ليس فعلاً سماوياً فحسب؛ بل فعل أرضي كما سيتوضح لنا ذلك عند تحليلنا لرمزية طينة آدم.

الله/ آدم: تقوم العلاقة العامليّة بين الذات الفاعلة (الله) والعامل (آدم) على إلزام الذاتِ العاملِ بما لا يمكنه أن يرفضه أو يتدخل فيه أو يغيّره؛ إنه حكم بالوجود يتجاوز قدرة الموجود. ولذلك آدم واقع تحت الحكم عاجز عن توجيهه مجبر على تحمّل تبعاته ونتائجه، إنها «ولادة»، ولا دخل للمولود في زمن خروجه أو في طريقته أو في الفضاء والعلاقات التي يُلْزَمُ بالدخول فيها. وآدم في هذا البرنامج بؤرة سرد وبطل دون أن يسعى إلى ذلك، والذات الفاعلة تهيّئه لمصير عظيم لا علم له به، وهي تعطي، من خلال عمليّة الخلق ذاتها، المخلوق الجديد ما به يحقق النجاح في الاختبار الأساسي الذي سيمرّ به، تعطيه الروح، والسلطان على الملائكة. إنّ الذات الفاعلة، المؤتي، تحدّد وجود آدم ومصيره وهي تحدّده من خلال ما أوجبه عليه وهو طين، ويظهر ذلك خاصة في المراحل التي مرت بها طينة آدم، وهي مراحل تكوينيّة يتقدّم فيها آدم نحو كينونته، فالمرحلة الأولى مرحلة الجمع والعجن حتى صار طيناً ليّناً، ثم صار الطين حمماً مسنوناً ثم صلصالاً⁽¹⁾. ويتحوّل آدم في هذه المراحل الأربع من اللّين إلى اليبوسة، ومن الطيب إلى التتونة، فإذا أُضِيفَ إليها الإهانة التي ألحقها به إبليس بضربه وطوافه... والعجز الذي ميّز

(1) مقاتل، ج 2، ص 202. الثعلبي، عرائس المجالس، ص 23. ابن الجوزي، زاد المسير، ج 4، ص 397.

كيان الفعل وفعل الكيان عنده، رأينا ما يشبه التحوّل المساري، الذي تكتسب عبره طينة آدم جملة من «المعارف» والقوى «الممكنة» تؤهّله لأن يكون بطلاً خليفة، وهو المآل الذي سعى إليه من يفوقونه قوّة وعلماً⁽¹⁾.

إنّ علاقة الإلزام بالوجود، والمراحل التي مرّ بها آدم من طين عاجز إلى «بطل» منتظر، تضع آدم في الوضع ذاته الذي يتهيأ فيه كلّ بطل تراجيديّ لفعل ما أملت عليه الآلهة، وهو يعتقد أنّه لا يفعل إلا ما يريد. إنّ إشكال البطولة التراجيديّة هو إشكال الفعل الإرادي ضدّ الفعل الإلهي، وسنرى فيما يأتي بعض ملامح هذا الفعل من خلال رمزيّة الطين والأرض.

1-3- رمزيّة الطين والأرض:

لئن بدا قرار وجود آدم نابعاً من المؤتي، فإنّ سياق السرد يجعل هذا «القرار» محكوماً بتتالي حضور العناصر الأصليّة للكون في عمليّة الخلق؛ ذلك أنّنا، مع برنامج خلق آدم، أمام دخول عنصر التراب في فضاء الفعل النشكوني بعد أن حضرت المياه البدئيّة والهواء والنار. ولهذا العنصر الأخير خطر في الخلق الذي أوقفه العقل الإسلامي على الله، وتردّد النصّ الأسطوري بين التصريح بما أقرّه العقل الإسلامي وما وقع تحته من نصوص سابقة عليه صنعت هويّته الخطابية التي ميّزته عن النصّ الفقهي والنصّ الكلامي. وخطورة هذا العنصر نستشعرها للوهلة الأولى في الموقف المعارض الذي اتخذته الأرض في عمليّة جمع طينة آدم، فهي العنصر الوحيد الذي يقف مقابل إرادة الخالق المهيمن دون أن يستوجب وقوفه لعناً وعقاباً. ولبيان دلالات الطين في هذا البرنامج السردّي الجزئي سندرسه من خلال مواطن طينة آدم.

يتردّد في الأسطورة الدينيّة الإسلاميّة نصّان يحسن أن نذكّر بهما الأوّل نجده عند الثعلبي والثاني عند الكسائي. يقول الثعلبي: «فقبض قبضة من

(1) (الإباد، مرسيا، المقدّس والديوي، ص 141).

زواياها الأربعة من أديمها الأعلى ومن سبختها وطينها وأحمرها وأسودها وأبيضها وسهلها وحزنها، فكَذَلِكَ كَانَ فِي ذَرِيَةِ آدَمَ الطَّيِّبِ وَالْخَبِيثِ وَالصَّالِحِ وَالطَّالِحِ وَالْجَمِيلِ وَالْقَبِيحِ، وَلِذَلِكَ اخْتَلَفَتْ صُورُهُمْ وَأَلْوَانُهُمْ... وَسَأَلَ عَبْدَ اللَّهِ بْنِ سَلَامٍ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ ﷺ؟ فَقَالَ: خَلَقَ رَأْسَ آدَمَ وَجَبْهَتَهُ مِنْ تَرَابِ الْكَعْبَةِ، وَصَدْرَهُ وَظَهْرَهُ مِنْ بَيْتِ الْمَقْدَسِ، وَفَخَذِيهِ مِنْ أَرْضِ الْيَمَنِ، وَسَاقِيهِ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ، وَقَدَمِيهِ مِنْ أَرْضِ الْحِجَازِ، وَيَدَهُ الْيَمْنَى مِنْ أَرْضِ الْمَشْرِقِ، وَيَدَهُ الْيَسْرَى مِنْ أَرْضِ الْمَغْرِبِ⁽¹⁾. وَيَقُولُ الْكَسَائِيُّ: «قَالَ وَهَبٌ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى آدَمَ ﷺ، فَرَأَسَهُ مِنَ الْأَرْضِ الْأُولَى، وَعُنْقَهُ مِنَ الثَّانِيَةِ، وَصَدْرَهُ مِنَ الثَّالِثَةِ، وَيَدَاهُ مِنَ الرَّابِعَةِ، وَبِطْنَهُ وَظَهْرَهُ مِنَ الْخَامِسَةِ، وَفَخَذَاهُ وَمِذَاكِيرَهُ وَعَجْزَهُ مِنَ السَّادِسَةِ، وَسَاقَاهُ وَقَدَمَاهُ مِنَ السَّابِعَةِ»⁽²⁾. وَنَجِدُ عِنْدَهُ رَوَايَةً أُخْرَى عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ هَذِهِ الْمَرَّةَ⁽³⁾: «قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: خَلَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى أَقَالِيمِ الدُّنْيَا، فَرَأَسَهُ مِنْ تَرَبَةِ الْكَعْبَةِ، وَصَدْرَهُ مِنْ تَرَبَةِ الدُّنْيَا، وَبِطْنَهُ وَظَهْرَهُ مِنْ تَرَبَةِ الْهِنْدِ، وَيَدَاهُ مِنَ الْمَشْرِقِ، وَرِجْلَاهُ مِنْ تَرَبَةِ الْمَغْرِبِ»⁽⁴⁾. وَلَا يَخْفَى أَنَّ لَتَوْزِيعِ طِينَةِ آدَمَ عَلَى هَذِهِ الْأَمَاكِنِ مَعَانِي دِينِيَّةً وَسِيَاسِيَّةً، إِنَّ طِينَةَ آدَمَ تَحَدَّدَ الْمَكَانَ الْمَقْدَسَ كَمَا تَرَسَّخَ فِي الثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، وَإِذَا كَانَتْ مَكَّةَ وَبَيْتَ الْمَقْدَسِ وَفِلَسْطِينَ أَمَاكِنَ مَقْدَسَةً لِنَزُولِ الْكُتُبِ السَّمَاوِيَّةِ بِهَا، وَلِمَكَائِثِهَا فِي التَّارِيخِ الْمَقْدَسِ لِأُمَمِ هَذِهِ الْكُتُبِ، فَإِنَّ تَوْسِيعَ هَذَا التَّحْدِيدِ إِلَى الْحِجَازِ (وَهُوَ مَا يَجْمَعُ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةَ) وَالشَّامَ (وَلَيْسَ بَيْتَ الْمَقْدَسِ إِلَّا مَكَانًا مِنْ أَمَاكِنِهَا الْمُمَيَّزَةِ)، وَالْعِرَاقَ

(1) الثعلبي، عرائس المجالس، ص 22-23. الشيخ الصدوق، علل الشرائع، ج 2، ص 471.

(2) الكسائي، ص 109. الكليني، ج 2، ص 5. المازندراني، ج 8، ص 11 وما بعدها.

(3). هذه الرواية أضيفت فيما يبدو إضافة بعد الكسائي ذاته، وذلك لأنَّ أقدم النسخ التي اعتمد عليها المحقق لقصص الكسائي لم تذكر هذه الرواية. انظر: الكسائي، ص 109، الهامش رقم 7.

(4) الكسائي، ص 109. البحراني، هاشم، البرهان في تفسير القرآن، ج 3، ص 343.

واليمن، قائم على المعطى الجغرافي-السياسي الذي توزعت عليه ديار الإسلام، وهو توزع قائم بدوره على تاريخية هذه النواحي السياسية، وقد التبتت بها جوانب اجتماعية وعلمية: فقهية وكلامية ليست إلا امتداداً للجانب السياسي، فالحجاز موطن ذو تاريخ سياسي؛ إذ هو للعلويين في بداية أمرهم مقرّ، وهو عند أهل السنة والجماعة ذو سلطة دينية دون منازع، والشام (دمشق وبيت المقدس وجبل لبنان وفلسطين...) الأرض المباركة المقدسة⁽¹⁾، منزل الأمويين ومصدر قوتهم وموطن دولتهم، والعراق ركن بني العباس المتين، وحصنهم الحصين، وهو لشيعه علي مقام إذ هو مثوى الأئمة وقبله الحجاج، أمّا اليمن فأهله أرق أفئدة وألين قلوباً، وإنما الإيمان يمان، والحكمة يمانية⁽²⁾، وقد يعود الأمر أيضاً إلى أنّ اليمن كان يعج، قبل البعثة

(1) الثعلبي، عرائس المجالس، ص 69. انظر كذلك: الترمذي، سنن الترمذي، باب في فضل الشام واليمن، ج 5، ص 733 وما بعدها. القرطبي، التفسير، ج 1، ص 303. السيوطي، جلال الدين (911هـ)، الدر المنثور، ج 3، ص 530 وما بعدها... ولكن "قرن الشيطان" يطلع من المشرق أيضاً. انظر: ابن حبان، صحيح ابن حبان، ج 15، ص 24. انظر كذلك ما قاله كعب الأحبار لعمر بن الخطاب عن المشرق والمغرب في تاريخ الطبري. الطبري، التاريخ، ج 3، ص 160... وموقف الإمامية من الشام وأهله يقوم على العدا؛ لأنّ منه صدر معاوية يحارب الخليفة الرابع. جاء في كتاب الغارات: «وكان أهل الشام أعداء الله وكتابه ورسوله وأهل بيته أجلاً جفاة غواة أعوان الظالمين وأولياء الشيطان الرجيم. عن ميسرة قال: قال علي عليه السلام: قاتلوا أهل الشام مع كل إمام بعدي». ابن هلال الثقفي، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الثقفي (ت 283هـ/896م)، الغارات، تح. السيد جلال الدين الحسيني الأرموي المحدث، مطابع بهمن، (د.ت)، ج 2، ص 580.

(2) الأحاديث في فضل اليمن كثيرة. انظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج 4، ص 307؛ «وعن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: ثمّ الأزد أسد الله في الأرض يريد الناس أن يضعوهم، ويأبى الله إلا أن يرفعهم، وليأتين على الناس زمان يقول الرجل يا ليت أبي كان أزدياً يا ليت أمي كانت أزدية». الترمذي، سنن الترمذي، ج 5، ص 725. وفي مسند أحمد: «... وأجد نفس ريك من قبل اليمن». انظر: ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج 2، ص 541. ولا يخفى أنّ هذه الأحاديث قد كانت محلّ =

وبعدها بقليل، باليهود مثلما ستصبح بعد القرن الخامس محلّ دولة شيعيّة هي حفيدة الدولة الفاطميّة.

وتتحدد مواطن تربة آدم على ثلاثة مستويات، أولها: السطح والوادي والجبل، وثانيها: البعدان الأفقي والعمودي، وثالثها: الأديم (Adamah).

المستوى الأول: جُمعت فيه طينة آدم من السهل المنبسط والوادي العميق والجبل المرتفع، وتجمع هذه المواطن، من وجهة أنثروبوجغرافيّة، بين مكوّنات الإنسان النفسية، فالسهل يمثّل الوعي، ويمثّل الوادي والكهوف اللاوعي، وتمثّل الجبال الأنا الأعلى⁽¹⁾. واجتماع هذه المستويات الثلاثة يجعل للسهل ميزة خاصة؛ إذ يجمع بين المتعالي نحو السماء والمنحدر نحو الأعماق؛ أي بين عالم سماويّ نورانيّ مثّل، إلى الآن، موطن الفعل والمآل الذي تسعى إليه الكائنات (ما عدا الجنّ الذين أحبّوا المكوث في الأرض فعصوا فعوقبوا) وبين عالم أرضي مظلم كلّ ما فيه يدعو إلى الموت والفناء.

والمستوى الثاني: يكشف أنّ طينة آدم جُمعت ضمن بعدين من أبعاد الوجود البعد الأفقي والبعد العمودي، والبعدان يحاصران كلّ أطراف الأرض وتوزّعها المكانيّ، فالتوزّع العمودي ينطلق من الأديم إلى الأرض السابعة، فهو انغراس في المظلم المرتبط بالعقاب وأهواله⁽²⁾، وهو تدرّج من

= مفاخرة ينسب في بعضها الخير لجهة والشرّ لأخرى كما جاء في قول كعب ينصح عمر بن الخطاب: «إن الشر عشرة أجزاء والخير عشرة أجزاء فجزة من الخير بالمشرق وتسعة بالمغرب، وإن جزءاً من الشر بالمغرب، وتسعة بالمشرق، وبها قرن الشيطان، وكل داء عضال». انظر: الطبري، التاريخ، ج 3، ص 160. ابن كثير، التاريخ، ج 1، ص 62. الحلبي، أبو الفرج علي بن إبراهيم بن أحمد (ت 1044هـ/ 1634م)، السيرة الحلبيّة أو إنسان العيون في سيرة الأمين والمأمون، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط 2، 1427هـ، ج 3، ص 71.

(1) Durant, G., «Symbolisme de la terre», E.U., Paris, 1992, Corpus 22, p. 326.

(2) الثعلبي، عرائس المجالس، ص 6-7. عجينة، موسوعة الأساطير، ج 1، ص 160 وما بعدها.

ظاهر إلى خفيّ مظلم موحش ملحق بما لا يرغب فيه، أمّا التوزّع الأفقي فيمتدّ من المشرق إلى المغرب، وهو، كذلك، امتداد من الخير المرغوب فيه إلى نقيضه ومقابله، فالشرق موطن الفردوس⁽¹⁾ فضاء انبلاج الصبح، وبوابة الشمس⁽²⁾، أمّا المغرب فموطن موت الشمس وغيابها، فضاء يولد منه الظلام إنّه «إقليم ظلمات الحزن، إقليم الموت، مقام الأموات الأبديّ الذين ينتظرون انبعاث الأجساد والدينونة الأخيرة»⁽³⁾. والبعدان يتقاطعان عند التأليف بين نصّ الثعلبي ونصّ الكسائي في مكّة وترابها، فهي مركز الأرض، وهي «أمّ القرى»، وأوّل بيت وُضع للناس، ومنها دحيت الأرض، وآدم من هذه الناحية هو العنصر الذي انبثق عن الأرض الأولى أو المادّة الأولى (matéria prima). فبخلق الإنسان يكتمل العالم وتكتمل جهاته وهو اكتمال وظيفة لا اكتمال وجود؛ إذ أصبحت هذه الجهات مساهمة في وجود الخلق المفضّل. من هنا لم تكن طينة آدم واختلافها الأفقي دالة على تنوّع أعراق ولده فحسب؛ بل كانت إعادة تحديد للعالم في بعده الظاهر والخفيّ، والمرغوب فيه وغير المرغوب فيه، وإعادة تحديد الجهات الأربع. من هنا، مثل المستوى الأفقي والمستوى العمودي وتقاطعهما شكل صليب تمتدّ أطرافه انطلاقاً من مركزه نحو كلّ الجهات، فيشتمل المركز على هذه الجهات، ويضفي عليها من قوّته وقديسيّته، وبهذا، الأرض «نموذج كلّ... نجد فيه (بفضل دلالات رمزها الهيروغليفي ولاسيما المربّع⁽⁴⁾ أو الصليب) كلّ أبعاد بقيّة العناصر وقدراتها»⁽⁵⁾. ويتعمّق هذا التربيع عندما نجد لكلّ الأفعال المرتبطة بخلق آدم علاقة بالرقم أربعة، فالأرض خلقت في أربعة

(1) إلياد، مرسيا، المقدّس والديني، ص 59.

Morfill, W., R., The Book of the secrets of Enoch, translated from the Slavonic, (2) Oxford, 1896, p. 15.

(3) إلياد، المقدّس والديني، ص 60. عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج 2، ص 183.

(4) يرتبط المربّع عند العرب قديماً بالقداسة؛ إذ صُوِّرَت اللات في شكل مربّع.

Durant, G., "symbolisme de la terre", p. 3. (5)

أيام، وخلق آدم من جهاتها الأربع، أو من أربعة أجبل، وقد أتت عليه أربعون سنة وهو ملقى في طرقات السماء أو على باب الجنة لم يكن شيئاً مذكوراً، والطينة «عجنها ثم تركها أربعين سنة حتى صارت طيناً لازباً، ثم تركها أربعين عاماً حتى صارت صلصالاً كالفتّار...»⁽¹⁾ إلخ. والتربيع رمز المتقابلات، في حين أن الصليب رمز المتقاطعات، ما يكشف أن آدم، من خلال رمزيّة الطين والأرض، موطن المتناقضات والصراعات، وهو في الوقت نفسه موطن القوّة والاكتمال والقدرة هذه القدرة التي يكشفها معنى «أديم» وعلاقته بأبعاد أخرى من أبعاد رمزيّة الأرض.

خلق آدم من الأديم، والأديم سطح الأرض، وهو الأرض المحروثة؛ ما يعني قدرته على الإيجاد من خلال النبات (العشب أو الشجرة أو الحبوب...) والأرض قادرة على الانبعاث بعد الموت وعلى بعث الميّت⁽²⁾؛ فكثيراً ما ضرب النص القرآني حجة على البعث في اليوم الآخر بالأرض التي بعد أن أصابها الجفاف والموت نزل عليها الماء غيثاً غداقاً ﴿أَهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأُتْبِتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ [الحج: 5]. فالأرض مصدر الوجود وآدم منها على صورة الإله، وإذا كان آدم من خلال علاقاته بعوامل برنامج خلقه مركز الأرض وموطن حركة الوجود، كما رأينا، فإنّ الأرض التي منها خلق وإليها يعود تصبح مصدر الوجود الجديد. إن التراب، وقد لحقه الماء وأخصبه، هو الوحيد الذي له القدرة على الخلق في مقابل النار والهواء⁽³⁾. وتلتحق الأرض في هذا بالمرأة؛ إذ النساء حرث للرجال يأتوهنّ أنى شاؤوا⁽⁴⁾، فاحتاجت الأرض إلى من يأتيها، فكان أن أتاها الملائكة عند جمع الطين، فرفضت

(1) الثعلبي، عرائس المجالس، ص23. القرطبي، ج19، ص119. أبو الشيخ، العظمة، ج5، ص1546. ج2، ص549. وج2، ص642.

(2) Eliade, M., Traité d'histoire des religions, Payot, Paris, 1964, p. 218.

(3) Ibid., pp. 211-213.

(4) ابن سيرين، تفسير الأحلام، ص275.

جبريل وميكائيل وقبلت بملك الموت⁽¹⁾، واحتاجت إلى الماء لتحمل وتنجب⁽²⁾.

هكذا تخرج الأرض رمزياً من فضاء الموت والظلام والعجز... فتتحوّل إلى أمّ كونية بفضلها تستقيم الحياة. ونتيجة قدرتها على الإنجاب والانبعاث، التي تجعلها في تحوّل مستمرّ من حالة إلى أخرى، يتحقّق الاستقرار في الحياة، وهي قدرة انبثت داخل آدم دون غيره من بني الإنسان، لأنه كان الأول وأمه هي الأمّ الحقيقية، ومن هنا بطولته فهو أشبه بالأبطال الذين يواجهون مصيرهم بكلّ قوّة وعزم، شأن أوديب الذي نشأ وترعرع بعد أن ترك على الأرض وألقي في حضن أمّه الأولى، ولئن كانت بطولة أوديب بادية في إخصاب أمّه الثانية، الأمّ الثانويّة، متعرّضاً بذلك إلى لعنة السماء، فإن بطولة آدم، حتى قبل الاختبار الذي ستكون نتيجته الالتحاق بأمّه وانفصاله عن «أبيه»، تكمن في جمعه بين السماء والأرض جمعاً يعارض به إرادة الإله الذي فرّق بينهما.

فبعد أن فتق الله السموات والأرض وكانتا رتقاً، شأن إبعاد إنليل السماء عن الأرض، عند السومريين، ومردوخ الذي خلق من تعامة أرضاً وسماء وفصلهما عند البابليين... ترفع الملائكة طينة آدم التي تحتوي على كلّ مكوّنات الأرض ومميّزاتها إلى السماء، وينفخ المؤتي، صاحب أمر الأرض والسماء، في هذه الطينة بالروح وهي «ليست كأرواح الملائكة وغيرها من الخلائق، هي روح خلقها الله تعالى بيده وفضلها بها على جميع الخلائق»⁽³⁾؛ فطينة آدم تختصر أفضل ما في الأرض (طينة الرسول)، وأفضل ما في السماء (روحه). إنّ آدم «مرشح» ليوحد بين الأرض والسماء اللتين فصلتا، ويجمع بين المذكر (الماء) والمؤنث (الأرض)، ولعلّه لهذا السبب

(1) الثعلبي، عرائس المجالس، ص 22. وللاتيان والإقدام معاني المباشرة الجنسية.

(2) Eliade, M., Traité d'histoire des religions, p. 223 et suite.

(3) الكسائي، ص 111.

كان مكرماً مميزاً عن بقية الكائنات؛ إنه أفضلها لأنه يعيد الربط بين العالمين ربطاً رمزياً إشارياً ربطاً يقوم على خلافة الله في الأرض؛ إنه ربط واتصال بين العالم الأرضي والعالم السماوي دون إلغاء الانفصال الواقع بينهما، والذي بفضلها كانت الحركة وكانت الحياة، فهذا الاتصال الجديد ليس عودة إلى السكون البدئي، وإنما هو إدخال الكون والوجود في دور جديد هو «دور آدم» إن جاز هنا أن نستعير المفهوم الإسماعيلي. خَلَقَ آدم إذاً هو سعي إلى تحقيق المزوجة من جديد بين السماء والأرض لأنه بغير هذه المزوجة لا حياة ولا كون.

إن الاتصال بين الأرض والسماء، بين الطين والآلهة، نجده في أساطير سامية كثيرة ف «الأسطورة السومرية المتعلقة بخلق الإنسان هي أول أسطورة خطتها يد الإنسان في هذا الموضوع. وعلى منوالها جرت أساطير المنطقة، والمناطق المجاورة، التي استمدت منها عناصرها الأساسية، وخصوصاً فكرة تكوين الإنسان من طين، وفكرة تصوير الإنسان على صورة الآلهة»⁽¹⁾... هذا الازدواج في تكوين آدم (طين وإله)، هو الذي يواصله النصّ الأسطوري الإسلامي. إن آدم محاولة لإعادة الانسجام والاتصال والتوازن والصلح بين قطبين منفصلين متناقضين متحاربين، هما الأرض موطن عصيان سكانها وإفسادهم والسماء التي حاربت الأرض حتى انتصرت عليها. إن الطين في الثقافات السامية، والثقافة العربية الإسلامية، لا تبتعد كثيراً عنها، موحد بين الإنسان والإله.

(1) سواح، فراس، مغامرة العقل الأولى، ص 45. قد نحتاج إلى التذكير السريع بكيفية وجود الإنسان في العالم القديم؛ «ففي الأساطير البابلية اللاحقة يتم خلق الإنسان من دم كينغو قائد جيش تعامة في عصيانها ضد مردوخ ومن طين... وفي سفر التكوين العبراني، نجد إله اليهود يهوه، يقوم بخلق الإنسان من طين ويجعله على شاكلته». وفي الأسطورة اليونانية خلق بروميتيوس الإنسان... «من تراب وماء، وعندما استوى الإنسان قائماً، نفخت الآلهة أثينا فيه الروح». سواح، فراس، مغامرة العقل الأولى،

2- آدم في الجنة:

يعبر (ب.س.ج2) عن هذه المرحلة. وينطلق خطابها السردية من لحظة استقامة آدم واقفاً بعد نفخ الروح فيه إلى لحظة هبوطه، من لحظة تكريمه إلى لحظة تجريده من الكرامة. ويمثل هذا البرنامج القسم الثاني من (ب.س.ك.1)، الذي يعتني بآدم في السماء، في حين يعتني (ب.س.ك.2) بآدم في الأرض.

ويمرّ المكوّن السردية لـ (ب.س.ج2) بثلاث مراحل تُحقّق انتزاع المؤتي موضوع الخلافة من إبليس ووصله بآدم، أو بعبارة أدقّ تمكين آدم من انتزاع الموضوع واكتسابه لنفسه. ولذلك كان تحقيق انتقال الموضوع من إبليس إلى آدم قائماً على الاختبار⁽¹⁾.

2-1- الاختبار الترشيعي:

يقوم العهد بين آدم والمؤتي⁽²⁾ على فعلين أساسيين هما الإطراء والإغراء

(1) يقول العجيمي: «تقوم الهبة من وجهة غريماس على تلازم ضربين من ضروب الانتقال هما «التبادل» و«الوصل»، وتكسب النص طابع الاتزان والتواصل والبراءة فيما يتأسس الاختبار على تلازم الاكتساب والانتزاع، ويكسب النصّ سمة التوتر والصراع». العجيمي، في الخطاب السردية، ص52. أمّا الاختبار فيمرّ بمستويات ثلاثة، أولها: الاختبار الترشيعي، وثانيها: الاختبار الرئيس، وثالثها: الاختبار التمجيدي. ويقوم الاختبار الترشيعي على عقد يجمع بين المؤتي والمؤتي إليه حول موضوع يكتسبه المؤتي إليه بشروط المؤتي ممّا يقيم بينهما علاقة تابع بمتبوع، وممّا يدرج هذا العقد في المدى المعرفي الإقناعي؛ ولذلك التحق بالعقد إغراء المؤتي إليه للقيام بالفعل وتمكينه ممّا يساعده عليه. أمّا الاختبار الرئيس فمداه عملي ومجاله إنجاز الفعل، وهو سعي إلى تحقيق الموضوع والإيفاء بما تعهّد به الفاعل في العقد. والاختبار التمجيدي مداه معرفي وأوليّ ومجاله الجزاء، ثواباً أو عقاباً، وفي هذا الاختبار يقيّم المؤتي ما أنجزه المؤتي إليه بحسب ما اتفقا عليه في العقد.

(2) الكسائي، ص116-117. انظر توسيعاً للأمانة عند الطبري والثعلبي والقرطبي...

فهي الفرائض، أو الصلاة، أو الفرج، أو هي ما في الخلق من الدلائل على =

يؤطرهما عقد يقوم على حفظ الأمانة. ويتجلى الإطراء في الأقوال، وهي أساساً أقوال آدم التي من خلالها يكتشف الملائكة وبقية الخلق فضله عليهم، وسبق من خلقه الله بيده على من خلقهم بكلمته، ويظهر الإغراء في تكريم آدم بما أعطي من نعيم وكرامة بداء لا جزاء على ما قام به. ونجد لأقوال آدم وأحواله عند الكسائي نصاً جامعاً لما تردّد في الثقافة الإسلامية من نصوص حول آدم في الجنة. يقول الكسائي بعد أن نُفِخَ في آدم الروح وعطس:

«قال ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31] حتّى عرف اللغات كلّها حتّى لغة الحيتان والضفادع وجميع ما في البر والبحر (قال ابن عباس رضي الله عنهما لقد تكلم آدم بسبعمئة لغة أفضلها العربية) ثمّ أمر الله الملائكة أن يحملوا آدم على أكتافهم (ليكون عالياً عليهم) وهم يقولون: قنّوس قنّوس لا نخرج عن طاعتك يا ربّ (فمروا به في طريق السموات)، وقد اصطفت الملائكة حوله (وهو يقول) السلام عليكم، فيجيبونه وعليك السلام ورحمة الله وبركاته (يا صفّي الله وفطرته). قال: فضربت له في الصفيح الأعلى (قبات) من الياقوت الأحمر والزبرجد الأخضر، فما مرّ آدم في موقف الملائكة أو مقام النبيين إلا نكره باسمه وصاحبه (ثمّ ربّته الملائكة إلى ربها)، فأمر الله تعالى من بعد ذلك جبريل أن ينادي في صفوف الملائكة ليجتمعوا على آدم ليخطب بهم، فنادى جبريل، فاجتمع أهل السموات أجمعون، واصطفوا عشرين ألف صفّ كل صفّ على زينة أخرى، وأعطى آدم ﷺ من الصوت ما أبلغهم، ووضع له منبر

= الربويّة... الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج 20، ص 336، تح. العطار، ج 22، ص 66 وما بعدها. الثعلبي، التفسير، ج 8، ص 67 وما بعدها. القرطبي، التفسير، ج 14، ص 253 وما بعدها. البحراني، هاشم، البرهان في تفسير القرآن، ج 3، ص 348. الفيض الكاشاني، الوافي، ج 2، ص 282، وج 26، ص 313. أو هي نبوة محمد وولاية عليّ، المجلسي الأول، روضة المتقين، ج 4، ص 7 وما بعدها.

الكرامة له سبع مراقي، وعلى آدم يومئذ ثياب السندس الأخضر في رقة الهواء، وعلى رأسه تاج من الذهب مرصع بالجوهر له أربعة أركان في كل ركن منها درة عظيمة يغلب ضوءها ضوء الشمس والقمر، وفي أصابعه خواتيم الكرامة، وفي وسطه منطقة الرضوان، ولها نور يسطع في كل غرفة في الجنة، فوقف آدم ﷺ على المنبر في هذه الزينة، وقد علمه الله الأسماء كلها، وأعطاه قضيباً من النور، فتحيّرت الملائكة، فقالت: إلهنا هل خلقت خلقاً أفضل من هذا، فقال الله ﷻ: ليس من خلقتي بيدي كمن قلت له كن فكان. قال: ثم انتصب آدم على المنبر قائماً وسلّم على الملائكة، فقال: السلام عليكم يا ملائكة الله ورحمة الله وبركاته، فأجابت الملائكة: وعليك السلام يا صفوة الله وبيدع فطرته. وأتاه النداء يا آدم لهذا خلقتك، وهذا السلام منك تحية لك ولولدك من بعدك إلى يوم القيامة... ثم إن آدم ﷺ أخذ في خطبته، فكان أول ما بدأ به أن قال: الحمد لله (فصار ذلك سنة) في أولاده، ثم ذكر علم السموات والأرض وما فيهما من خلق رب العالمين بعد ما (أثنى على الله تبارك وتعالى بما هو أهله أنطقه الله ﷻ به وألهمه إياه) فعندها قال الله تبارك وتعالى للملائكة: ﴿أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 31] أن ليس فوقكم من هو أعلم منكم فأقرت الملائكة وقالوا: ﴿سُبْحَنَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: 32]، فعندها قال الله ﷻ: ﴿يَقَادِمُ أَنبِئُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾ [البقرة: 33] فجعل آدم (يخبرهم باسم كل شيء خلقه تعالى خفيها وظاهرها وبرها وبحرها حتى الذرة والبعوضة، فتعجبت الملائكة من ذلك قال الله ﷻ: ﴿أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَغْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [البقرة: 33] (يعني من الطاعات وما كنتم تكتُمون يعني ما كان إبليس من إضماره المعصية). ونزل آدم من منبره، وقد زاد

الله تبارك وتعالى في حسنه وجماله أضعافاً، فلماً نزل قرب له قطف من عنب فأكله، وهو أوّل شيء أكله من طعام الجنّة، فلماً استوفاه قال: الحمد لله، فقال الله ﷻ: لهذا خلقتك فهو سنّتك وسنّة أولادك إلى آخر الدهر»⁽¹⁾.

2-1-1- الأقوال:

يمكن ردّ أقوال آدم إلى صنفين، بحسب الطرف الذي يتوجّه إليه القول؛ الصنف الأوّل يتوجّه إلى المؤتي، وهو الحمد والشكر عندما عطس فشمته الملائكة، ويقيم هذا الصنف علاقة خضوع وتبعية بين آدم وخالقه علاقة أرادها الخالق واشترطها حتّى يكون آدم فيرتبط الكون بالخضوع واتباع الأوامر، وهي علاقة انتظرها الملائكة، ووجد آدم نفسه فيها دون سابق تفكير أو تدبّر. إن الصنف الأوّل من الأقوال يدفع المؤتي إلى أن يعطي آدم المزيد ممّا به يحقّق الغاية الأساسيّة من خلقه وهي الخلافة. أمّا الصنف الثاني، ويأتي نتيجة للأوّل، فيحتلّ من الخطاب القصصي مساحة أكبر، ويتوجّه إلى الملائكة أساساً، ويشتمل على العلم وما ينتج عن العلم من سلطة وهيمنة.

وينكشف حضور آدم من خلال أقواله إلى الملائكة، في المشهد الذي يدبّجه الكسائي، على مستويين: مستوى الامتداد الأفقي، ومستوى الامتداد العمودي. ويتبدّى المستوى الأوّل في مدى علم آدم، علمه بلغة أهل البر والبحر، وتسميته مواقف الملائكة ومقامات الأنبياء، وفي مدى صوته الذي يظهر في سلامه على الملائكة، وفي قوّته التي تجعله مهيمناً على موقف احتشد فيه عشرون ألف صفّ من الملائكة، وفي مدى نوره؛ إذ «يخرج من ثناياه نور كشعاع الشمس ونور نبينا محمد ﷺ في جبينه كالقمر ليلة البدر»⁽²⁾.

(1) الكسائي، ص 113-114. البحراني، هاشم، البرهان في تفسير القرآن، ج 3،

ص 345.

(2) الثعلبي، عرائس المجالس، ص 24. الكسائي، ص 125. الحنفي، ابن إياس، بدائع =

ويبدو المستوى العمودي في ركوبه أكتاف الملائكة، وصعوده منبر الكرامة⁽¹⁾، وقيامه للخطبة فهو خطيب الملائكة⁽²⁾. ويتعاضد المستويان ليصنعا من آدم ذاتاً فاعلة هي المركز وغيرها الأطراف يطوفون حولها؛ فتفيض عليهم بخلقهم الجديد، خلق التسمية والتحديد⁽³⁾، وخلق المتبوع للتابع، وصاحب الأمر للطائع. ويظهر الخلق عبر التسمية في حادثة الأسماء، وسواء كانت هذه الأسماء أسماء الملائكة أم أسماء ذرية آدم أم اسم كل

= الزهور، ص 33. أبو الشيخ، العظمة، ج 5، ص 1568. ويضاف إلى نور الجبين والثنايا نور اللباس الذي كان لآدم وحواء قبل الخطبة. انظر: الطبري، التفسير، ج 12، ص 355. السيوطي، الدر المنثور، ج 3، ص 431. الشوكاني، فتح القدير، ج 2، ص 196... أو نور خاتم العزة «له نور عظيم كالشمس». العصامي، ج 1، ص 91. وتشير المدونة الإمامية إلى نور آدم من خلال الربط الصميم بين نور الرسول وآله وطينة آدم. انظر: العسكري، التفسير، ص 221، وص 391. وفي كتاب آدم وحواء الأول والثاني وهو من الكتب المسيحية المنسوبة «يا آدم لقد خلقت النهار وجعلت فيه الشمس نوراً، حتى تعمل أنت وبنوك (12). لأنني كنت أعلم أنك ستذنب وأنت ستأتي إلى هذه الأرض. ولكنني لم أكن لألزمك... لأنني خلقتك من نور، ولأني سأخرج منك أبناء النور وسيكونون مثلك». انظر:

Rutherford, H. Platt, Jr, (Editor), The forgotten books of Eden, the first book of Adam and Eve, § 13: 13-20, p. 12.

- (1) يمثل الركوب والصعود، في مستوى الأقوال، شرطي تحقق مقام الخطبة، ولهما دلالات أخرى سنها عند حديثنا عن أفعال آدم.
- (2) الخطيب رأس من يخطب فيهم وسيدهم وقائدهم شأن إبليس خطيب أهل النار، كما عند الثعلبي، والنسر خطيب الطير، كما يذكر ابن الجوزي. انظر على التوالي: الثعلبي، عرائس المجالس، ص 29. ابن الجوزي، المنتظم، ج 1، ص 181.
- (3) يقول ابن إسحاق: «فكان ما سمي آدم من شيء كان اسمه الذي هو عليه إلى يوم القيامة». الطبري، التفسير، ج 1، ص 208. ويقول الواحدي مبيّناً أن إطلاق الاسم يعني تحديد المسمى وإعادة توزيع وجوده: «فسمي كل شيء باسمه وألحق كل شيء بجنسه». الواحدي، أبو الحسن علي بن محمد (ت 468هـ/1076م)، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح. صفوان عدنان داوودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، ط 1، 1415هـ/1994م، ج 1، ص 99.

شيء أم اسم موقف الملائكة ومقام الأنبياء في الجنة، فإن معرفته بها معرفة باللفظ والمعنى، وبالاسم والرسم، وبالظاهر والباطن، وبالشاهد والغائب، ولذلك كانت هذه المعرفة معرفة بعلم السموات والأرض لا لأن المؤتي أخبره بذلك فحسب؛ بل لأن آدم كان مهياً لهذه المعرفة من خلال مصدر خلقه وكيفيته، ومن خلال المهمة التي تنتظره، فقد «ألهمه معرفة ذوات الأشياء وخواصها وأسمائها وأصول العلوم وقوانين الصناعات وكيفية آلاتها، ثم عرضهم على الملائكة... فقال: أنبئوني بأسماء هؤلاء تبكى لهم، وتنبيه على عجزهم عن أمر الخلافة»⁽¹⁾.

غير أن تعيين الاسم، والكشف بذلك عن مدى العلم، غير كافٍ لتحقيق الهيمنة، ولذلك سعى النص إلى إضافة القوة الصوتية لآدم، فللصوت، من ناحية، دلالة الحدث والفعل؛ ذلك أن الصوت معبر الوجود، وبالكلمة يتم الخلق، وهو، من ناحية أخرى، مرتبط بالنفس، وهو بذلك أعلق بالروح وألوط بالحياة، وبالنفس الحياة والإبداع. ويلحق الصوت كذلك بالنور، فلئن كان الجهير قوي الصوت، فإنّ الأجهر هو صاحب البصر الضعيف في النهار بسبب نور الشمس، والجهير مرتبط بالنهار، والإسرار مرتبط بالليل، ويعبر العرب عن ذلك بعبارتين هما الخفض والنفص، فالخفض لليل والنفص للنهار. والنفص يجمع بين ارتفاع الصوت وكثرة ولادة المرأة⁽²⁾، والخفض يجمع بين غص الصوت والإسرار في المناجاة من جهة، وختن الأنثى من

(1) البيضاوي، التفسير، ج 1، ص 286. انظر كذلك ص 291-292. إخوان الصفا، الرسائل، ج 1، ص 31. انظر أيضاً معنى تعلّم الأسماء وعلاقته بالمعرفة وبالقدرة على إظهار المسمّى: الفيض الكاشاني، التفسير الصافي، ج 1، ص 113. انظر أيضاً بعض هذه الدلالات عند أهل الكتاب:

Morfill, W., R., The Book of the secrets of Enoch, pp. 39-40.

(2) «نَفَضَتِ الْمَرْأَةُ كَرَشَهَا فَهِيَ نَفُوضٌ: كَثِيرَةُ الْوَلَدِ. وَنَفَضَتِ الْإِبِلُ أَيْضاً وَأَنْفَضَتْ: نُبِجَتْ... ويقال: إِذَا تَكَلَّمَتْ لَيْلاً فَاخْفِضْ، وَإِذَا تَكَلَّمَتْ نَهَاراً فَانْفُضْ؛ أَيِ النَّفْثِ هَلْ تَرَى مِنْ تَكْرِهِ». انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 7، ص 240 وما بعدها.

جهة أخرى⁽¹⁾، وهذا الجمع جمع لمتقابلين يتعلّق أولهما بالقوّة والنور، ويتعلّق الثاني بالولادة والإحياء، فصفات الصوت لاحقة بأحوال الفرج ممّا يلحق الفم بالفرج. ولقد جاء في الحديث سؤال عن أكثر ممّا يدخل الرجل النار، قال الرسول: «الأجوفان: الفم والفرج»⁽²⁾. والفرج علامة قدرة الأنثى، المرأة أو الأرض⁽³⁾، والفم وما يخرج منه من صوت مرتبط بالتسمية، وهي القدرة على إعادة خلق الموجود، وإنشاء علاقات جديدة له لم يدخل فيها، تحدّد له وجوداً جديداً لم يعرفه وعليه قبوله. تلتقي في آدم إذاً عناصر القوّة (النور، الصوت)، وفاعليّة الخلق (النور، ومنه الدرة التي منها الخلق)⁽⁴⁾، والكلمة التي بها يكون الخلق، والفرج الذي منه يخرج الموجود إلى الوجود، فالنور والصوت والفرج قنوات الوجود التي يجمعها آدم تهيئة للأمانة التي سيجملها.

(1) وَخَفَضُ الصَّوْتِ: غَضُّهُ. يقال: خَفَضَ عليك القولَ، وَخَفَضَ عليك الأمرَ، أي هَوَّنَ. والخافضة: الخاتنة، وخفض الجارية يخفضها خفضاً وهو كالختان للغلام، والخفض: المطمئن من الأرض وجمعه خفوض، والخافضة: التلعة المطمئنة من الأرض. ابن منظور، لسان العرب ج 7، ص 146.

(2) ابن حنبل، المسند، ج 2، ص 392، الحديث رقم 9085. وجاء أيضاً في الحديث: «قال النبي ﷺ: ثمّ من توكل لي ما بين رجله وما بين لحيه توكلت له بالجنة». البخاري، صحيح البخاري، ج 6، ص 2497، الحديث رقم 6422. انظر أيضاً: ابن حبان، صحيح ابن حبان، ج 2، ص 224، الحديث رقم 476. الحاكم، المستدرک، ج 4، ص 360، الحديث رقم 7919.

(3) «حكى أنّ رجلاً قال: رأيت رأسي حلق وخرج من فمي طائر، وأن امرأة لقيتني فأدخلتني في فرجها... وقال: إني تأولتها: أمّا حلق رأسي فوضعه، وأمّا الطائر الذي خرج مني فروحي، والمرأة التي أدخلتني في فرجها فالأرض تحفر لي وأغيب فيها...». ابن سيرين، محمد (110هـ/728م)، تفسير الأحلام الكبير، ضبطه ونقحه جمال محمود مصطفى، دار الفجر للتراث، القاهرة، ط 2، 1425هـ/2004م، ص 94.

(4) انظر: الثعلبي، عرائس المجالس، ص 10 وما بعدها. الكسائي، ص 94 وما بعدها.

ولكنّ المعرفة والقدرة على إعطاء الحياة، عبر القول أو عبر النور أو عبر الوطاء، لا تتحقّقان إلا في بعد أساسيّ هو بعد الاعتلاء والارتفاع والترفع، وهو البعد الذي يظهر فيه تكريم المؤتي آدم أو إغراؤه ممّا يحوّلنا للحديث عن أحواله.

2-1-2- الأحوال:

يتحقّق تكريم آدم في علاقته بمن لم يكرّموا كرامة ككرامته كالملائكة والجنّ، أو بمن نالتهم الكرامة بسببه مثل حواء، أو بمن هم علامة على كرامته، كالفرس الميمون والجنّة والسرير. وعلاقة آدم بالملائكة والجنّ، كما رأينا ذلك من خلال فعل خلقه وتعليمه، علاقة هيمنة وتحويل الخلافة منهم إليه. أمّا علاقته بحواء فعلاقة سكن، وعلاقته بالجنّة وما فيها علاقة التذاذ ومتعة. وهذه العلاقات الثلاث تجمع بينها صورتان نواتيتان (sèmes nucléaire)⁽¹⁾ تختصّ الأولى بالركوب، وتختصّ الثانية بالسكن. ومسارات الركوب الاعتلاء والارتفاع (الملائكة، والمنبر، والسرير)، والامتطاء (الفرس)، والوطاء (حواء)، ومسارات السكن القرار والسكون والنوم (السرير) واللزوم (الجنّة) والاكتفاء والإفاضة (حواء)، وجامع الصورتين الجنس المفضي إلى اللذة؛ إذ الركوب علامة عليه، وإذ لا سكن دون إفاضة. ويمكن أن نستخرج من هاتين الصورتين النواتيتين مجموعتين من الرموز تشتمل الأولى على الخاتم والمنبر والقضيب والسرير والفرس، وتجمع الثانية حواء والناقة.

أ- الخاتم والمنبر والقضيب والسرير والفرس:

تعبّر أطراف هذه المجموعة عن معنى أساسيّ هو السلطان:

- فللخاتم دلالات كثيرة تعني في مجملها قدرة حامله على التصرف في ما

(1) العجمي، ص 76-77.

يملكه (خاتم التجار أو الأغنياء الذين يوقعون به تحت شهادات ملكيتهم...)، أو قدرته على امتلاك ما لا يملكه (الخاتم السحري، خاتم سليمان⁽¹⁾)، كما

- (1) «زعموا أن مُلْكَ سليمان كان في خاتمه. قال وهب: وكان ذلك الخاتم فيما ألبسه الله تعالى آدم ﷺ في الجنة، وكان يضيء كضوء الشمس». السمعاني، تفسير السمعاني، ج 4، ص 441. ويقول العصامي: «وكان الله ألبس آدم خاتماً من النور، وقال: هذا خاتم العز خلقته لك؛ فلا تنسَ فيه عهدي، وإن نسيت، خلعتك عنك وألبسته من لا ينسى عهدي وأورثه خلافتي، فقال: يا رب، من هذا الذي تورثه خلافتك؟ فقال له: ولدك سليمان أجعله نبياً ملكاً على سائر ولدك وعلى سائر الجن، وكان في إصبع آدم له نور عظيم كالشمس، فلما نسي العهد، طار الخاتم من إصبعه حتى استجار بركن من أركان العرش، وقال: يا رب، هذا آدم رفضني، وأنت قد طهرتني، فقال له: استقر فلك الأمان؛ فكان هنالك حتى وهبه الله لسليمان ﷺ». العصامي، ج 1، ص 91. ويقول الثعالبي: «خاتم سليمان يضرب به المثل في الشرف والعلو ونفاذ الأمر، وذلك أن ملكه زال عنه بعدمه وعأوده مع عوده والقصة فيه معروفه سائرة. ويقال إنه كان معجزة له كما كانت عصا موسى من معجزاته وبه اقتدى الملوك بعده في اتخاذ خواتم الملوك ودواوين الخاتم». الثعالبي، ثمار القلوب، ص 57. انظر كذلك: الطرطوشي، أبو بكر محمد بن محمد بن الوليد الفهري (520هـ/1125م)، سراج الملوك، من أوائل المطبوعات العربية، مصر، 1289هـ/1872م، ص 43. يُنظر أيضاً في هذا: القرطبي، ج 10، ص 87. القمي، تفسير القمي، ج 2، ص 236. انظر أيضاً الحوار الذي يروى أنه وقع بين أمير المؤمنين وبعض عترته ومنه: «...فقال له الحسن ﷺ: يا أمير المؤمنين إن سليمان [بن داود] كان مطاعاً بخاتمه فيماذا أمير المؤمنين مطاع؟ فقال ﷺ: أنا عين الله في أرضه، أنا لسان الله الناطق في خلقه، أنا نور الله الذي لا يطفى، أنا باب الله الذي يؤتى منه، وحبته على عباده. ثم قال: أتحيون أن أريكم خاتم سليمان بن داود؟ قلنا: نعم. فأدخل يده إلى جيبه فأخرج خاتماً من ذهب، فضمه من ياقوته حمراء، عليه مكتوب: محمد وعلي. قال سلمان: فعبجنا من ذلك. فقال ﷺ: من أي شيء تعجبون؟ وما العجب من مثلي، أنا أريكم اليوم ما لا ترون أبداً. فقال الحسن ﷺ: أريد أن تريني يأجوج ومأجوج والسد الذي بيننا وبينهم». الحلي، حسن بن سليمان المحتضر، ص 131. البحراني، هاشم، مدينة المعاجز، ج 1، ص 244، وص 549، وج 2، ص 98. البحراني، هاشم، البرهان في تفسير القرآن، ج 2، ص 412، وج 4، ص 656. انظر أيضاً الروايات الكثيرة التي تجعل للمتختم بالعقيق =

يتراءى ذلك في ألف ليلة وليلة...»، وفي الحديث أنه نهى عن لبس الخاتم إلاّ لذي سلطان⁽¹⁾.

- «أمّا المنبر فإنّه سلطان العرب، والمقام الكريم وجماعة الإسلام، فمن رأى أنه على منبر وهو يتكلّم بكلام البرّ، فإنّه إن كان أهلاً أصاب رفعة

= الرخاء والحماية، وكان للخاتم سلطان على القدر شأن سلطان سليمان على الحيوانات والطير والجنّ... يقول المجلسي الأوّل: «وروي الأخبار الكثيرة في التخت باليمين واليسار، وفي استحباب التختم بالياقوت والزمرد والفيروزج والجزع اليماني ودر النجف والبلور والعقيق. روى الكليني في الصحيح عن الرضا عليه السلام قال: العقيق ينفي الفقر ولبس العقيق ينفي النفاق. وفي الصحيح عن الرضا عليه السلام قال: من ساهم بالعقيق كان سهمه الأوفر. وروي أنه مبارك -ويقضي للابسه بالحسنى- ويقضي حوائجه -ولم يفتقر- ولا يرى مكروهاً- ويحرس من كل سوء». المجلسي الأوّل، روضة المتقين، ج 7، ص 518. انظر أيضاً: شبيل، معجم الرموز الإسلاميّة، ص 110، و 161. وللخاتم عند اليهود، ورمزه خاتم الملك سليمان، دلالات القوّة والملك التي تعود إلى مكوثاته وإلى الاسم الأعظم الذي كتب عليه. انظر في هذا كتاب الملك سليمان الذي يذكر ناشره ومحقّقه أنّه قد يكون كاتبه متأثراً بالقصص الإسلامي وعالم ألف ليلة وليلة.

Ahimaaz, (Court Historian), The Book of King Solomon, Discovered, Translated and Annotated by Professor Solomon, Top Hat Press, U.S.A., 2005, § 33, p.196. Torijano Pablo A., Solomon the Esoteric King From King to Magus, Development of a Tradition, Brill, Leiden, 2002, p. 76-77.

أمّا عند المسيحيّين فإن للخاتم دلالات الارتباط المقدّس والخضوع للغير، سواء كان خضوعاً لله أم كان خضوعاً للطرف الذي ترتبط به ارتباطاً زوجياً. ويذكر مالك شبيل أنّ اعتبار الخاتم رمزاً للرباط الزوجي قد ارتحل من المسلمين إلى الغرب، وخاتم الكاهن رمز للسلطان المؤقت على تابعيه ورمز للخضوع الروحي للرب.

Chevalier, Gheerbrant, p. 50 et suite. Biedermann, p. 283, et 173. Tresidder, p. 170...

(1) ابن حنبل، مسند أحمد، ج 4، ص 134. القرطبي، ج 10، ص 88. ابن منظور، لسان العرب، ج 12، ص 164. السيوطي، الدر المنثور، ج 2، ص 690. المتقي الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ضبطه وفسر غريبه وصححه ووضع فهرسه ومفتاحه الشيخ بكري حياني، والشيخ صفوة السفا، مؤسسة الرسالة، ط 1، بيروت 1409هـ/ 1989م، ج 16، ص 391.

وسلطاناً، وإن لم يكن للمنبر أهلاً اشتهر بالصلاح⁽¹⁾. والمنبر رمزٌ، في بدايات الدولة الإسلامية خاصّة، للحاكم موقوفٌ عليه، فقد منع عمر بن الخطاب عمرو بن العاص من اتخاذ منبر في مركز ولايته مصر، وكان معاوية يأخذ منبره كلّما تنقل خارج مركز الخلافة⁽²⁾.

- والعصا رمزٌ، أيضاً، للسلطة، فقد كان لتنصيب الحاكم الجديد في

(1) ابن سيرين، تفسير الأحلام، ص 67. شبل، معجم الرموز الإسلامية، ص 313 (المنبر)، و 305 (المعراج). انظر اختيار عبارة «المنبر» لترجمة كلمة «عمود» (pillar) في العهد القديم، وذلك في سفر الملوك الثاني دون غيره. العهد القديم، سفر الملوك الثاني: 11: 14؛ 23: 1. أمّا الكلمة فتترجم أحياناً بالعمود (الفاندايك، والترجمة العربية المشتركة وترجمة الحياة)، أو بالنصب (الترجمة الكاثوليكية). انظر مثلاً: العهد القديم، سفر التكوين، 19: 26، و 28: 18، و 28: 22، و 31: 13، و 31: 45، و 31: 51... ويبدو أن اتفاق أغلب الترجمات على عبارة المنبر لا تتعلق بالشكل أو بالهيكل الذي عليه المنبر عند المسلمين؛ بل لأن الأمر متعلق بالملك وبالصعود أو بالوقوف على مكان مرتفع للتمييز عن رعيته فعبارة (pillar) الإنجليزية، أو عبارتا (colonne) أو (estrade) الفرنسيّتان لا تشير إلا إلى مرتفع من الأرض. غير أننا أحياناً نجد ارتباط هذه الكلمة بالدرج السبعة التي تعني الارتقاء. انظر:

Murray, Robert, Symbols of Church and Kingdom: a study in early syriac tradition, T&T Clark International, 2004, p. 298.

وللعمود أو النصب دلالات الربط بين الأرض والسماء، والعمود المكسور في الحضارة الغربية دلالة على الموت أو الفوضى. والعمود الخشبي أو الحجري يدلّ على الشجرة الكونية أو الآلهة... وقد قاد الربّ شعبه المختار بعمود من نار في صحراء سيناء... انظر: Biedermann, pp. 266-267, et 25. tresidder, p. 159-160.

ويحدثنا مرسيا إلياد عن العلاقة بين العمود والجبل والشجرة والحبل والسلام... بالموت أو بالمعرفة الحقّة في الحضارات السابقة، وكلها تفيد ما يفيد المنبر من ارتقاء، ولكنه ارتقاء من نوع خاص سواء بالنسبة إلى ما يذكره إلياد أم ما يفيد المنبر.

Eliade, Traité, p. 94 et suite...

(2) مؤنس، حسين، المساجد، سلسلة عالم المعرفة، العدد 31، كانون الثاني/يناير 1981م، ص 73، و ص 76.

- الإسلام شعارات من بينها العصا والخاتم وخطبة يوم الجمعة والعبادة⁽¹⁾.
- والسريّر عرش؛ إذ الأسرة مجالس الملوك.
 - وكذا الفرس الحيوان الذي فضّله الله على سائر الدوابّ، فجعله سيدها⁽²⁾، فهو السلطان؛ إذ «كلّ عضو من الفرس شعبة من السلطان»⁽³⁾.
 - وهو العزّ إذ عندما اختار آدم من دواب الجنة الفرس «قال الربّ تعالى: اخترت عزّك وعز ولدك خالداً معهم ما خلدوا»⁽⁴⁾.

(1) شبل، مالك، معجم الرموز الإسلاميّة، ص 207.

(2) يذكر فيري أنّ المسلمين اعتقدوا أنّ الفرس «مطيّة الله»، وأنّه يبعد الشيطان عن صاحبه Viré, F. «FARAS», in E.I.², p. 785-786.

انظر: الأصبهاني، العظمة، ج 5، ص 1777. ويذكر القرطبي أنّ الفرس هدية الله وجزاؤه لإبراهيم وإسماعيل، جدّ العرب، على بنائهما الكعبة. القرطبي، ج 2، ص 122. ويذكر السيوطي عن: «ابن عباس رضي الله عنهما قال: كانت الخيل وحشاً كسائر الوحوش، فلما أذن الله تعالى لإبراهيم وإسماعيل برفع القواعد من البيت. قال الله ﷻ: إني معطيكما كنزاً ادخرته لكما، ثم أوحى الله إلى إسماعيل ﷺ: أن اخرج فادع بذلك الكنز، فخرج إسماعيل ﷺ إلى أجناد، وكان موطناً منه وما يدري ما الدعاء ولا الكنز فألهمه الله الدعاء، فلم يبق على وجه الأرض فرسٌ إلا أجابته فأمكنته من نواصيها وذللّها له فاركبوها وأعدوها، فإنها ميامين، وإنّها ميراث أبيكم إسماعيل ﷺ». السيوطي، الدر المنثور، ج 7، ص 166. النويري، نهاية الأرب، ج 9، ص 211. شبل، معجم الرموز الإسلاميّة، ص 97. ويبدو أن أسماء الملوك والأبطال عند العرب المسلمين أو في الحضارات الأخرى قد ارتبطت بأفراس معيّنة لها ميزات خارقة كالطيران أو الانثاق من تحت الأرض أو الركض فوق الماء. انظر: Coleman, pp. 490-491. Biedermann, p.177. Tresidder, p.105. Chevalier, et Gheerbrant, p. 223 et suite. Cassandra, Eason, Fabulous creatures, mythical monsters, and animal power symbols, Greenwood Press, London, 2008, p. 5.

انظر أيضاً مكانة رخسه فرس رستم في شاهنامه الفردوسي وانتصاره على الأسد والتّين: الفردوسي، الشاهنامه، ص 47. عجينة، موسوعة الأساطير، ج 1، ص 288 وما بعدها، وص 293.

(3) ابن سيرين، ص 208 وما بعدها.

(4) الأصبهاني، العظمة، ج 5، ص 1779. المجلسي، بحار الأنوار، ج 61، ص 157.

غير أنّ للمنبر والسرير والفرس رمزية أخرى، إضافة إلى الدلالة التاريخية السياسية، وتظهر هذه الرمزية، بالنسبة إلى المنبر، في دلالات مراقبي «منبر الكرامة»؛ إذ إضافة إلى أنّ حركة آدم هي الصعود في المنبر، ما يعني الارتفاع والعلو والعروج، فإنّ مراحل ارتفاعه ومستويات عروجه تتناظر وعدد السموات السبع، ووصول آدم إلى المرقى السابع هو وصول إلى رمزية السماء السابعة، وصول إلى حيث تسكن الآلهة كما كانت الأساطير الإيرانية تصوّر ذلك في طقوس الإله ميثرا. ورمزية العروج هذه نجدها في دلالة السرير، فهو «مفهوم قرآنيّ يعني الفردوس المدعوّ «الرّفرف العالي» ومسكن المجد الإلهي، مكان التجلّي الخالد»⁽¹⁾. ويعضد الفرسُ السريرَ في هذه الدلالة، فهو فرس

(1) شبّل، مالك، معجم الرموز، ص 207. انظر أيضاً: الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج 23، ص 83-84. ويورد السيوطي: «متكئين على رفر، قال: وسائد». السيوطي، الدر المنثور، ج 7، ص 722. «والرّفرف: ما تدلّى من الأسرّة من عالي الثياب... واشتقاقه من رفّ الطائر أي ارتفع في الهواء». السمين الحلبي، أحمد بن يوسف (756هـ/1354م)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تح. أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، (د.ت)، ج 10، ص 186. وينسب ابن عجيبة إلى الرّفرف القدرة على الرفع والارتفاع. ابن عجيبة، البحر المديد، ج 4، ص 73. ويضيف ابن عادل الدمشقي أنّ الرّفرف جبريل أو هو البساط «قال البيهقي: الرّفرف: جبريل» -عليه الصلاة والسلام- في صورته على رفر، والرّفرف: البساط. وقيل: ثوبٌ كان يَلْبَسُهُ. وقال القرطبي: وروى ابن عباس -رضي الله عنهما- في قوله تعالى: ﴿هَذَا فَذَلِكَ﴾ [النجم: 8] أنّه على التقديم والتأخير، أي تدلى الرّفرف لمحمد -عليه الصلاة والسلام- ليلة المعراج فجلس عليه، ثم رفع فدنا من ربه. ابن عادل الدمشقي، أبو حفص عمر بن علي الحنبلي (675 (?)-775 هـ (?)/1276 (?)-1373 م (?))، اللباب في علوم الكتاب، تح. الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط 1، 1419هـ/1998م، ج 18، ص 176. انظر هذه الدلالات للرّفرف من أنه البساط أو السرير الطائر. ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، تصحيح وشرح ومقابلة لجنة من أساتذة النجف الأشرف، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، 1316هـ/1956م، ج 2، ص 74. ابن طاوس السيّد، اليقين، ص 298، وص 300. والرّفرف: الفرش والبسط والشجر. البحراني، هاشم، مدينة المعاجز، ج 2، ص 422، هامش 4.

مجنّح يشبه، من ناحية، البراق أو "دلّدل" الحصان الذي أهدها الرسول محمد لابن عمّه عليّ، ويشبه، من ناحية ثانية، الكائنات الميثولوجيّة في الأساطير اليونانيّة التي تعرف بالسستور (Centaures) وهي كائنات مزدوجة الشكل، شأن البراق ودلّدل وميمون، وشبهه بكلّ هذه الكائنات يفتح أمامه عالم الغرابة، عالم ما وراء المرئيّ، عالم الغائب الذي لا يدرك. إنّ الوصول إلى «النهاية» نهاية الكمال وامتلاء الوجود، عبر قطع المراحل السبعة في الصعود، أو عبر صعود الرفرف العالي، أو عبر ركوب الفرس، دخول في عالم الأمر والغيب والخلق، العالم الذي تعجز كلّ الكائنات عن الدنوّ منه، العالم الذي لم يلجّه إلا محمّد، ليلة الإسراء والمعراج، عندما قيل له تقدّم يا محمّد، في حين تخلف جبريل قائلاً: لو تقدمت لاحتقرت.

غير أن هذه الرموز؛ إذ تفتح أمام آدم عالم الخلق «الغائب» الواقع هناك خلف الحجب، تفتح كذلك عالماً للخلق والفعل نظير العالم الأوّل، ويبدو ذلك من خلال دلالات رمزية الخاتم والسرير والفرس والقضيب؛ إذ تفتح هذه الرموز أمام آدم البعد المرئيّ المشهود بعد الوجود، كما سنرى خاصة في رمزيّة حوّاء، والإنجاب، والتلذّذ؛ إذ الخاتم كناية عن غشاء البكارة، ففي حديث ذي الكفل: إنه لا يحل لك أن تفض الخاتم، وهو كناية عن

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج 7، ص 207. الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد (170هـ/786م)، كتاب العين، تح. مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، (د.ت)، ج 7، ص 13. ابن سيرين، ص 317. ولم نجد في الحضارات السابقة ما يدلّ على أن الخاتم مرتبط ببكارة الصبايا. غير أن (Hymen) تعني غشاء البكارة، وتعني أيضاً إله الزواج الذي من طقوسه إدخال الإصبع في الخاتم، وهي حركة قد ترمز للعملية الجنسيّة، ثم إن هذا الإله عُرف بإنقاذه مجموعة من الصبايا من يد خاطفيهم، وهو ما يفيد أن من دلالات غشاء البكارة عند الرومان حماية الصبيّة دون أن يرتبط ذلك بنزعة النقاء. انظر:

الوطء⁽¹⁾. والعذرة: البكارة. قال ابن الأثير: العذرة: ما للبكر من الالتحام قبل الافتضاخ⁽²⁾، و«العذرة: خاتم البكر»⁽³⁾. و«يرمز السرير إلى الاتحاد الزوجي، إلى الزوجين، إلى الزواج»⁽⁴⁾. ويرمز الفرس إلى المرأة والهوى فكلاهما مركوب⁽⁵⁾. أمّا القضيب فهو الذكر آلة الإخصاب والإتيان والإفاضة. هكذا نرى أنّ هذين العالمين، عالم الخلق وعالم الفعل، يحققان لآدم القوة والقدرة والفحولة تلك التي رأينا حضورها عبر رمزية الصوت.

ب- حواء والناقة:

ما يجمع بين حواء والناقة أنهما طرفان مؤنّشان في مقابل أطراف المجموعة السابقة المذكّرة، وما يوحد بين هاتين الأثنين أنهما تخرجان من

= ويذكر ريكور أن الخاتم رمز للعضو الأنثوي وعلامة على الإخلاص.

Ricoeur, De L'interprétation, p. 485.

غير أنّ ارتباط الغشاء في الحضارات السابقة للحضارة العربيّة الإسلاميّة بالزهرة أكثر شهرة على الأقلّ في مستوى اللغة؛ إذ تعبّر اللغة اللاتينيّة عن فض البكارة بـ (deflorare)، وتعني نزع وردة عذريّة الصبيّة أو الزوجة، وهي تتكرّر عند أغلب اللغات الأوربيّة فهي في الإسبانيّة (desflorar)، وفي الإنجليزيّة (deflower). انظر:

Ferber, Michael, A Dictionary of Literary Symbols, Cambridge University Press, N.Y., 2007, p. 76.

- (1) ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص551. الرازي، مختار الصحاح، ج1، ص203.
- (2) الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي (282-370هـ/895-981م)، تهذيب اللغة، تح. محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م. ج2، ص186. الكليني، الكافي، ج7، ص404. الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا، ج2، ص43. المجلسي (الأوّل)، روضة المتقين، ج6، ص144. الفيض الكاشاني، الوافي، ج16، ص960.
- (3) شبل، مالك، معجم الرموز، ص156.
- (4) ابن سيرين، ص208. الثعالبي، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، ج3، ص228. اليافعي، أبو محمد عفيف الدين عبد الله بن أسعد (768هـ/1366م)، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، وضع حواشيه خليل المنصور، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط1، 1417هـ/1997م، ج1، ص251.

حيّز مخفي إلى حيّز معلوم، فقد خلقت حواء من ضلع آدم، ومن بقايا طينة ضلعه، أو من مكنون علم القائم، وقد أخرج الله الناقة من بعد أن قال لها كوني فكانت. وإذا كان آدم وفرسه قد خلقا بيد الله، فإن حواء قد جمعت في خلقها، بطريقة غامضة، بين الخلق باليد والخلق بالكلمة، وكذا ناقتها التي إن خلقت بالكلمة فإن خروجها يحيل إلى موطن كانت كامنة فيه وعالم انتمت إليه. والعالم الذي خرجت منه حواء عالم مظلم إظلاماً مضاعفاً، فهي من داخل جسد آدم المظلم، من ناحية، وهي من حلمه، لأنّه رآها في منامه فأفاق ووجدها عند رأسه، والعالم الذي تنتمي إليه الناقة هو أيضاً عالم الخفاء عالم المجهول المظلم؛ إذ في الإبل عرق من سفاد الجن⁽¹⁾. ومن

(1) الجاحظ، الحيوان، ج 1، ص 152-154. عجينة، موسوعة الأساطير، ج 1، ص 293. الدميري، أبو البقاء كمال الدين محمد بن موسى (742هـ/، 808هـ)، حياة الحيوان الكبرى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1408هـ/1989م، ج 1، ص 30. ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج 37، ص 447. انظر أيضاً: الهيثمي، مجمع الزوائد، ج 5، ص 212، الشبلي، ص 27. العلامة الحلّي، نهاية الإحكام في معرفة الأحكام، تح. السيّد مهدي الرجائي، مؤسّسة إسماعيليان، قم، إيران، ط 2، 1410هـ، ج 1، ص 345. انظر أيضاً: البرقي، المحاسن، ج 2، ص 365. الشيخ الصدوق، الخصال، ص 434. المجلسي (الأوّل)، روضة المتقين، ج 2، ص 115... وفي المقابل يرى القرطبي أنّ ما جاء عن الرسول من تحريم الصلاة في معادن الإبل منسوخ بقول آخر يعدّ الأرض كلها مسجداً وطهوراً ممّا لا يغيّر تصوّر من الإبل فحسب؛ بل من العالم الذي ترتبط به الإبل ورموزه، ومنها الثعبان والحيّة للتشابه بين الرمزين؛ بل يطال التغيير التصرّو الخاصّ بالأرض وارتباطها بالطهارة والقداسة، ولكن يبدو أن هذا التصرّو لم يلق امتداداً كبيراً. انظر: القرطبي، التفسير، ج 10، ص 49. ويُعدّ لحم الإبل في الديانة اليهوديّة محرّماً لأنّه غير طاهر (العهد القديم، سفر اللاويّين: 11: 4؛ سفر التثنية: 14: 7)، ولكن جلده قد يكون علامة على التوبة والتقوى (العهد الجديد، سفر مرقس، 1: 6). انظر

في هذه الدلالة الأخيرة: Mercatante, and Dow, p. 222.

وعلة عدم طهارة تلك الحيوانات أن أرواح الآلهة الوثنيّة تحلّ فيها:

De Manhar, Nurho, The Seohar Ha-Zohar or the Book of Light, Theosophical Publishing Company, N.Y., 1900, p. 107.

النوق ما يسمّى «الرئميّة [وهي] ناقة كانت العرب إذا مات واحد منهم عقلوا ناقته عند قبره، وسدّوا عينيها حتّى تموت. يزعمون أنه إذا بُعث من قبره ركبها»⁽¹⁾. فعالم الناقة عالم ليلي مظلم، وهو ما يوحدّها بحوّاء، وهو توحد يفتح الباب أمام ما سيقام من علاقات بين حوّاء وإبليس (الجنّ، الشيطان...) والحيّة؛ ذلك أن الحيّة ناقة من أجمل كائنات الجنّة قبل نزول لعنة آدم عليها. ومن هنا، إنّ ما وُصفت به حوّاء من نور وجمال وبهاء فلمجانسة عالم الجنّة النيرّ وعالم السماء، في حين أنّها تبشّر، سرديّاً، بانكسار هذا العالم من خلال انكسار وحدة المتوحد واجتماع المظلم والنير. هذا الانكسار الذي تكشف عنه رمزيّة المزاجيّة.

يتناظر طرفاً هذه المجموعة مع طرفين هما آدم والفرس، وعبر هذا التناظر تحدث المزاجيّة. ولئن اقتضت مزاجيّة آدم وحوّاء تحقيق اللذة والسكن... فإنّ المزاجيّة بين الناقة والفرس مزاجيّة وظيفيّة، من حيث الركوب والاعتلاء والزينة والخفاء. والمزاجيّة تحوّل «الوحشيّ»، وهو آدم، إلى كائن له من يؤانسه، فقد جاء خلق حوّاء ليؤنس وحدة آدم ووحشته. وبهذا الخلق يتحوّل آدم من مفرد إلى مثني، ومن أحد إلى زوج.

والحقّ أنّ هذا التحوّل هو الذي جعل آدم ذا وجود فاعل؛ ذلك أن ما رأيناه من قدرة آدم على الإيجاد، سواء من خلال رمزيّة عنصره، أم رمزيّة الخاتم والمنبر والقضيب والسرير والفرس، لا يتحقّق، في بعد الإخصاب

= ويذكر صاحباً معجم الرموز أن كتاب الزواهر يتحدّث عن الإبل الطائفة التي تشبه الثعابين المجنّحة أو الثنائين، ويشيران إلى أن لهذه الصورة علاقة بالميثولوجيا الإيرانية. أما في الأيقونة الهندية فللجمال علاقة بعالم الموت:

Chevalier, et Gheerbrant, p. 204. Tresidder, p. 35. Biedermann, pp. 56-57.

وهذه الدلالات عند أهل الكتاب، أو في الثقافتين الفارسية والهندية، تلتقي بالصورة التي ترسمها الثقافة العربيّة الإسلاميّة التي تربط الإبل بالعالم غير المنظور في أوسع فضاءاته.

(1) الأبشيهي، المستطرف، ج2، ص176.

والإنجاب، إلا عبر وجود حواء واقتترانه بها؛ أي عبر تحوّل الواحد إلى اثنين، واجتماع المذكر بالمؤنث، وخروج الوتر إلى الشفع⁽¹⁾. وللرقم (2) رمزية ثرية، وأول أهمّ دلالاتها، في السياق الذي يهتمنا، التحوّل من الجوهر (substance) إلى الوجود (existence)، وذلك لأنّ الوجود لا يكون إلا عبر الحركة التي لا تتحقّق إلا عبر التقابلات والاختلاف والتعارض والصراع...، وثاني أهمّ الدلالات أنّها رمز التكامل والحبّ والعطاء والجنس والألم، فحواء، من خلال هذا السياق، طرف التكامل والكمال عبر إحداث الاختلاف والتناقض، إنه إخراج للكائن الغفل، ذاك الذي لم يع بعد نوع وجوده وطبيعة كينونته، إلى الوجود «الحقّ»؛ وجود الرغبة التي منها الإرادة الذاتية تلك التي تحتكم إلى ما تريد.

هكذا نرى في الاختبار الترشّحي، من خلال إغراء آدم وإطرائه، أو من خلال تعليمه وتكريمه، ثلاثة مستويات من الدلالة يتّجه أولها إلى ما اكتسبه آدم، ويحدّد ثانياً العالم الذي يتحرّك داخله، ويقيم ثالثها مقارنة بين صورة آدم في الجنّة وصورة ضمنيّة توجّهها هي صورة الرسول محمّد.

(1) القرطبي، تفسير القرطبي، ج 20، ص 40. وانظر أيضاً: مقاتل، ج 3، ص 481. شبل، معجم الرموز، ص 40. جينزبرغ، ج 1، ص 80.

Ginzberg, Vol. I, p. 65.

ويذكر صاحباً معجم الرموز أنّ العدد اثنين ارتبط في القديم بالأمّ؛ إذ منه وبسببه ينحدر سائر الموجودات، وأنّه يضاعف القدرة أو الباءة إلى ما لا نهاية له.

Chevalier, et Gheerbrant, pp. 351-352.

وقد طوّر آباء الكنيسة فكرة حواء الجديدة، ورأوا أن وجود حواء الأولى؛ أي خروج آدم من الوحدة إلى التعدّد، شرط لظهور رحمة الله التي هي المسيح.

Vollerts Rev. Cyril SJ., (and Others), «Mary and the Church» in New Catholic Encyclopedia Supplement, Gale Cengage Learning, U.S.A., 2010, Vol. II, p. 714.

انظر أيضاً:

Fishbane, Michael, Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking, Oxford University Press, 2003, p. 172, note 67.

تجتمع أقوال آدم وأحواله في تحقيق قدرة الخلق وقدرة التصريف والرعاية والسلطان... والقدرة على الخلق تتوضّح من خلال التسمية والتحديد، ومن خلال العروج إلى عالم الخلق والأمر بفضل رمزية المنبر والسرير والفرس، ومن خلال الإخصاب بفضل رمزية الخاتم والسرير والقضيب والفرس وحوّاء.

والقدرة على التصريف تتوضّح من خلال شارات السلطان والخلافة كالمنبر والعصا أو القضيب والسرير والفرس، ومن خلال تنصيبه متبوعاً تتبعه الملائكة وحوّاء، ومن خلال جعله مطاعاً يطيعه الفرس الميمون والسرير وقبابه التي ترخي ستائرهما على آدم ليقضي من حواء حاجته.

ويمكن جمع هاتين القدرتين المندرجتين ضمن أشدّ الموضوعات التصاقاً بالمحرّمات (tabous)، السياسة والجنس، في معنم واحد هو معنم الفحولة؛ ذلك أنّ الفحل من الرجال أو الدوابّ (الجمال والثور...) هو القادر على الإخصاب، والفحل هو المتبوع وسيد القطيع، والفحل من الشعراء من كان في صوته قوّة وفي نفسه مدّ، والفحل الكريم... والفحولة موضع فخر بالذكورة والسيادة؛ إذ يقول الشاعر حاجب بن ذبيان المازني (حاجب الفيل): [الطويل]

ونحن بنو الفحل الذي سال بوله بكلّ بلاد لا يبول بها فحل

ولم يكن لآدم أن يوجد، ولا لفحولته أن تكون، لو لم يكن متحرّكاً في عالم من التقابلات والتناقضات، التي كان هو جامعها وموطن صراعها. ويتّخذ هذا العالم، في مستوى الاختبار الترشيعي، ثنائيتين هما الظلام والنور، والعجز والفعل؛ فالظلام واقع في عنصره (التراب) وفي مصدره (الأرضون السبعة)، وفي جسده الذي رفضت الروح الدخول فيه لأنّه مدخل مظلم بعيد قعره، في حين أن النور واقع في نور روحه، ونور جبينه، ونور ثنياه، ونور لباسه، ونور منبره وسريره وقضيبه وفرسه وخواتيم الكرامة، ونور حواء. ويتخذ التقابل بين الظلام والنور بعداً ثانياً بين ظلمة ظلمه لنفسه؛ إذ

يقبل العهد والأمانة دون استثناء أو طلب العصمة، ونور علمه. ويعضد هذا التقابل بين الظلام والنور تقابل يحدّد عالم حركة آدم من الخفيّ إلى الجليّ، ومن الغفل إلى الفعل، ويمثّل آدم معبر التحوّل بين الطرفين؛ لأنه الجامع بين عالم الغيب وعالم الشهادة، بين المخفيّ والمرئيّ، بين الروح والتراب.

لقد تحوّل آدم من طين إلى إنسان، وخرجت حواء من الضلع إلى الوجود، وتحوّلت بقيّة الكائنات من الصوت إلى الكينونة، وهذا التحوّل تحوّل من العجز إلى الفعل مع ما يتبع ذلك من الانتقال من وضع التابع إلى وضع المتبوع، ومن مهين إلى مكرّم. إن هذه الثنائيات التي يتحرّك ضمنها آدم هي التي تصنع وجوده الحقيقي، من خلال تحويله من مفرد إلى زوج، ومن جوهر إلى كائن، من الوجود إلى الموجود، هذا التحويل الذي تحكمه صورة ضمنيّة هي صورة الرسول محمد، من حيث كرامته وعروجه. ويمكن توزيع مواطن الشبه بين آدم والرسول محمد على قسمين هما اتخاذ المنبر وركوب الفرس المجنح والوصول إلى «سدرة المنتهى» من ناحية أولى، واشتراكهما، من ناحية ثانية، في الأبوة؛ فآدم أبو البشرية ومحمد «أبو» المسلمين ﴿وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾ [الأحراب: 6]، وآدم مفتتح الأنبياء ومحمد خاتمهم. وهذه المواطن تجعل الصورة التي قدّمتها نصوص القصص عن آدم محكومةً بصورة أخرى تحقّقت، بحسب سياق الخطاب السردى، بعدها، يبشّها التاريخ إلى لحظة ما قبل التاريخ لحظة البداية، وهو بثُّ له وظيفة سياسيّة عقائديّة رأينا بعض ملامحها في القراءة التاريخيّة للحكاية الشيعيّة عموماً والإسماعيليّة خصوصاً.

2-2- الاختبار الرئيسي:

استعدّ آدم، من خلال العقد الذي بينه وبين المؤتي، للقيام بالاختبار الرئيسي، فقد اكتسب سلطتين: سلطة القيادة والريادة، وسلطة الإخصاب والإنجاب، فأصبح بهما متبوعاً عليّاً فوق كلّ الكائنات الموجودة معه. والاختبار الرئيسي، الذي يتهيأ للدخول فيه، موضوعه الشجرة، ومضمونه الابتعاد عنها والتحذير من الوقوع في حبال إبليس، وأطرافه آدم وإبليس.

ويأتي الخطاب السردى في هذه المرحلة مركّزاً على برنامج إبليس باعتباره معرقلاً لما يُراد لآدم من نعيم، ولما يُتَنَظَرُ منه من طاعة. فكان برنامج إبليس السردى السعى إلى إخراج آدم من الجنة، لقد استعاد الخطاب السردى اهتمامه بإبليس الذي كاد ينقطع عند طرده من الجنة.

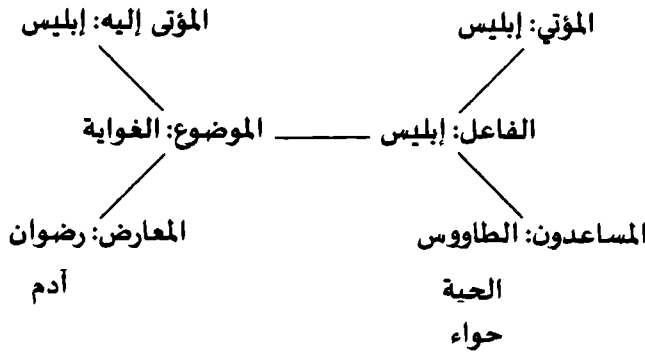
يأخذ برنامج إبليس السردى الشكل التجريدى الآتى:

ت (إبليس) [آدم ٨ النعيم ← آدم ٧ النعيم]

ويقوم هذا البرنامج على عملية انتزاع؛ انتزاع النعيم من آدم، مع ما يعنى هذا الانتزاع من تحويل آدم من حال إلى حال، وإذا تذكّرنا أنّ آدم، وهو لا يزال طيناً، قد حوّل إبليس من حال إلى أخرى، فإنّنا ندرك أنّ الخطاب السردى من خلال برنامج إبليس، يعمل على التقريب بين الطرفين، وذلك عبر التحويل في المكان بإخراج آدم من الجنة، وتحويل تكريمه إلى إهانة، وسلطته إلى ضعف، وقدرته على الإخصاب والإنجاب إلى قدرة يحكمها إبليس، كما يظهر ذلك في ميثم «حديث عبد الحرث»⁽¹⁾، فيصبح آدم بذلك شبيهاً بإبليس في الطرد والإهانة والضعف.

وفعل التحويل والانتزاع موضوع اختبار إبليس، ولكّنه اختبار ألزم به نفسه، بعكس آدم الذي ألزمه المؤتى بعدم الأكل من الشجرة، وهذا الإلزام الذاتى هو الذى يصنع عالم فعل إبليس الذى نراه فى الأنموذج العاملى لبرنامجهِ:

(1) هو الحديث الذى يبدو فيه آدم وحواء وقد خضعاً لرغبة إبليس فى أن يسمّيا ابنهما باسمه وهو «عبد الحرث». انظر على سبيل المثال: مقاتل، تفسير مقاتل، ج 1، ص 428-429. ابن سعد، ج 1، ص 37 وما بعدها. الطبرى، التفسير، تح. الشاكرين، ج 13، ص 313، تح. العطار، ج 9، ص 146. ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج 23، ص 271.



واضح أنّ حضور إبليس في هذا الأنموذج طاغ؛ فهو قاذح الفعل وغايته. إنّ عالم الفعل عالم ذاتي لا دخل فيه لإرادة تخرج عن الذات، فالعناصر المعارضة تكاد لا توجد. أمّا المساعدون فعلى تنوعهم يُردّون، كما سنرى، إلى ذاتٍ واحدة هي إبليس؛ إنّهُ عالم الذات في مواجهة المجموعة، والإرادة في مواجهة الاتباع، والفعل في مواجهة السكون، والتمرد في مقابل الطاعة. إنّها حزمة رمزية مكوّنة من عالم ذي لون واحد، رموز متعلقة، كلّ من يمتّ إليها بصلة سيتلون بلونها، فقيام العلاقة بين الوحدات يقربها بعضها من بعض بشكلٍ تتحقّق به دلالتها فلا تبقى إمكاناً لا يدرك.

وتتحدّد كفاءة إبليس في مستوى كيان الفعل بالإيجاب؛ إذ نجده يشعر بوجوب إخراج آدم من الجنّة، ونرى رغبته في ذلك. فمن ناحية لا يستحقّ آدم، بالنسبة إليه، الكرامة والنعيم لأنّه لم يعبد الله كما عبده، ولأنّه لا فضل له على غيره، ولأنّ عنصره دون عناصر بقيّة الخلق، ويوجب كلّ هذا على إبليس العمل على إخراجه من الجنّة. وآدم، من ناحية أخرى، لا ينبغي أن يبقى في الجنّة، ولا أن يكون خليفة من دون إبليس أو الملائكة. والوجوب تحرّكه الحسرة على ما أصبح عليه بعد أن كان ملك سماء الدنيا، ورئيس الزاهدين⁽¹⁾، والرغبة يحركها حسده آدم على ما نال من الرضا والنعيم دونه.

(1) الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج 1، ص 504، وج 18، ص 40، تح. العقطار، ج 1، ص 322، وج 15، ص 322. الثعلبي، عرائس المجالس، ص 26. الكسائي، =

أمّا في مستوى فعل الكيان فيظهر إبليس قادراً على تحقيق فعله عالمياً بكيفيته، فقد استطاع التحيّل على الطاووس والحيّة للدخول إلى الجنة، وعرف عند دخوله إلى الجنة السبيل لمخاطبة آدم وحوّاء وإغوائهما. هكذا يكشف الحسد والحسرة والحيلة عن القدرة التي استطاع إبليس أن يكتسبها بمفرده، وبمقتضى إرادته⁽¹⁾.

= ص108. ابن كثير، التفسير، ج 1، ص 231. السيوطي، الدر المنثور، ج 1، ص 121...

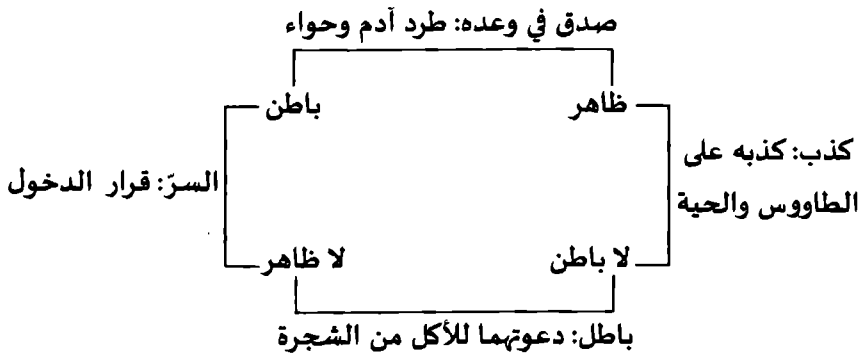
(1) لا يذكر النصّ السردى أنّ الله أعطى إبليس كلّ هذه القدرة قبل وقوع آدم في الخطيئة، إلا إذا اعتبرنا أنّه مَلِكٌ وللملك قدرات أو سلطات لا تحدّ. وسيذكر النصّ السردى أنّ الله أعطى إبليس قدرات عندما سلطه على آدم في مختلف مظاهر وجوده بعد الخطيئة. كل ما تذكره نصوص مدوّنتنا في هذه المرحلة أنّ لإبليس قدرة على إغواء آدم دون بيان كيف تستنّى له ذلك ومن أين له القدرة عليه؛ وهو أمر نراه في معالجة كيفيّة دخول إبليس الجنة لغواية آدم، وهو الذي أطرده منها، ما أنتج قضايا كلاميّة منها: هل الجنة في الأرض أم في السماء؟ وإذا كان إبليس قد أوقع آدم في الخطيئة فمن الذي أوقع إبليس فيها...؟ غير أنّنا نجد عند الطبري أنّ إبليس كان يعلم نتيجة عصيان آدم «لما كان يقرأ من كتب الملائكة ولم يكن آدم يعلم ذلك». الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج 1، ص 526، تح. العطار، ج 1، ص 236. الطبري، التاريخ، ج 1، ص 72. السيوطي، الدر المنثور، ج 5، ص 468. ويبدو إبليس في أساطير اليهود ذا قدرة تضاهي قدرة العليّ حين يقول: «لئن غضب عليّ [الله] فسأقيم عرشي فوق نجوم الربّ، وسأكون مثل العليّ». غير أنّ قدرة الله أطرده ومن معه إلى الأرض. جينزبرغ، ج 1، ص 76.

Ginzberg, Vol. I, p. 63

انظر هذه القدرة التي عليها رمز الشرّ عموماً في الحضارات الإنسانيّة مثل الشيطان عند المسيحيين من خلال قدرته على التعرّف إلى المسيح ومحاولة إغوائه منذ البداية، أو مثل أهرمن عند الفرس الذي يسيطر الآن على العالم في انتظار الحرب الكبرى بينه وبين رمز النور أوهرامازدا. درسدن، «أساطير إيران القديمة»، ضمن: أساطير العالم القديم، ص 298.

Chevalier, et Gheerbrant, (art., Satan) p. 846-847. (art, Diable) pp. 352-353. (art Démon) p. 348. Tresidder, p. 63. Biedermann, p. 94...

ويقوم مرتب المصداقية على أوجه العلاقات والتقابلات بين قطبين هما الظاهر والباطن. وعند النظر في مكيفات الملفوظ الحالي (Les modalités d'états) لإبليس نرى أن مصداقيته تتطور من السرّ إلى العلن، ومن الكذب إلى الصدق. يقع فعل إبليس في مرحلة تحيّل على الطاووس والحيّة في مستوى السرّ؛ لأنه يستبطن أمراً يخفيه على من يدخل معه في علاقة أولى (الطاووس) وفي علاقة ثانية (الحيّة). وهذه العلاقة ذاتها تكشف في مرحلة متقدمة منها عن تقابل ما يعلنه إبليس مع ما يضمّره ممّا يوقع فعله في مستوى الكذب، ويتحوّل فعله مع آدم وحواء إلى مستوى الباطل عندما يزيّن لهما ما ليس صحيحاً في باطنه ولا في ظاهره، ويكشف في الأخير عن حقيقته بانكشاف باطنه، فيستوي الظاهر والباطن عندما يحقق ما يريد ويدفع بآدم وحواء إلى الأكل من الشجرة. ويمكن تجريد مكيفات الملفوظ الحالي بشكل يجمع مختلف مراحلها ومضمون كلّ مرحلة في الشكل الآتي:



تحدّد قدرة إبليس، إذًا، في «التلبيس» والإغواء، وما اختبار إبليس إلا تحقيقاً لهذا الفعل-الصفة؛ فتلبيسه واضح في فعل العبادة؛ لأنها وسيلة يخفي بها ما يريد من شرّ بساكن الجنان، وفي الإيهام بوجود ما ليس موجوداً، شجرة الخلد أو شجرة الملك، أو كلمات تعصم من الهرم والموت، إنه تلبيس المظهر؛ إذ يسير في طرق السموات مستخفياً، أو هو تلبيس الصورة؛ إذ يتحوّل إلى ربح حتّى يدخل بين أنياب الحيّة. أمّا الإغواء فقائم ضمن

بعدين، أولهما: الجسد؛ إذ تمّ الإغواء عبر حوّاء⁽¹⁾، وعبر الأكل؛ أي عبر «الأجوفين: الفم والفرج». وتذكر النصوص أنّ الإغواء من غوى الفصيل؛ أي البشم من الأكل⁽²⁾. وثانيهما: هو ما يلحق الإغواء بالتلبيس، وهو التضييل ممّا يجمع البطن بالعقل في مستوى واحد، ما يعني كذلك أنّ اللذة، لذّة الأكل أو لذّة الجماع، لا تلتقي بالعقل إلا في مستوى الغواية، وأنّ العاقل الحقيقي هو الذي لا يركن إلى اللذائذ، أو إلى الجسد... أو... في المقابل لا يكون الإنسان إلا عبر الغواية، عبر إبليس. إنّ التلبيس والغواية والتضييل وجوه أخرى يتمكّن من خلالها إبليس من إعادة توجيه خلق آدم كما كان اللمس والمسّ، وآدم طينة، تعميداً وتحديداً له. فالتلبيس والإغواء يكوّنان عالم إبليس الجامع بين المتضادّين المتقابلين بين الحقيقة والباطل، فلا يُفكّ انتظامهما، ولا يفرد تشاجرهما.

لقد نجح إبليس في إغواء آدم، وساعده على ذلك الطاووس والحيّة وحوّاء، فقامت بمقتضى هذه المساعدة علاقات بين هذه الأطراف وإبليس شكّلت هويّتها النهائية، فتحدّد بذلك، في المخيال الإسلامي عموماً، وجودها ودلالاتها.

أ- الطاووس:

ينزل «أبو الوشي» مُنَزَّلَ غَنَى في علاقته بإبليس والحيّة في قصّة محنة آدم. وهذا الغنى واضح في تعقّد رمزيّته من ناحية، وتعقّد رمزيّة من كان على صلة بهم من ناحية ثانية، وفي النتائج المتشابكة التي أفضت إليها تلك العلاقة من ناحية ثالثة. ولئن كانت هذه النتائج المتشابكة موضوع نظر الـ (ب.س.ك2)، وهو آدم في الأرض، فإنّ النظر في رمزيّة الطاووس وعلاقاته بإبليس والحيّة ممّا يكشف عن صورة هذا الطائر في حكاية آدم في الثقافة الإسلامية.

(1) الطبري، التاريخ، ج 1، ص 108. ابن إسحاق، المبتدأ، ص 60.

(2) ابن الجوزي، زاد المسير، ج 5، ص 329. الثعلبي، التفسير، ج 4، ص 220.

أولى صفات الطاووس أنه «سيد طيور الجنة»⁽¹⁾، عظيم في خلقه، فإذا نشر جناحيه غطى سدره المنتهى، وذيله من زمردة خضراء⁽²⁾. وثاني صفاته أنه «أطيب طيور الجنة صوتاً وتغريداً»⁽³⁾. ولذلك يضرب المثل به في الحسن والبهاء، فيقال: «أحسن من طاووس وأزهى من الطاووس»⁽⁴⁾. غير أن

(1) الثعلبي، عرائس المجالس، ص 26.

(2) الكسائي، ص 118. عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج 2، ص 200 وما بعدها. وهو رمز الخلود والأمل والقوة.

Chevalier, et Gheerbrant, p. 1002. Tresidder, p. 94-95. Biedermann, pp. 158-159.

وللبراق ذيل هو ذيل الطاووس

Tommasi, Chiara Ombretta, «Ascension», in Gale Encyclopedia of Religion, 2nd Edition, Thomson Gale, U.S.A., 2005, Vol. I, p. 523.

(3) الكسائي، ص 118. العصامي، ج 1، ص 92-93. انظر أيضاً: النويري، نهاية الأرب، ج 13، ص 17-18. الجاحظ، الحيوان، ج 1، ص 131. انظر الحديث المتأخر عن المهدي من أنه «طاوس أهل الجنة». السيوطي، العرف الورد في أخبار المهدي، تح. أبو يعلى البيضاءوي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، 1427هـ، ص 142. المقدسي، يوسف بن يحيى (ق 7هـ/ق 13م)، عقد الدرر في أخبار المنتظر، تح. عبد الفتاح محمد الحلو، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، ط 1، 1399هـ/1979م، ص 148. ابن طاووس، السيد (ت 664هـ/1265م)، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، مطبعة الخيام، قم، إيران، ط 1، 1399هـ، ص 178. البحراني، هاشم، غاية المرام، ج 7، ص 97. عجينة، موسوعة الأساطير، ج 1، ص 306... ويرتبط الطاووس في حضارة ما بين النهرين بالشيطان: Coleman, p. 21، وهو رمز لشيطان آخر من الشياطين التي كانت تحت سليمان الحكيم، وكانت له القدرة على تعليم الرياضيات وعلى مسح الإنسان إلى طائر Coleman, p. 67، ويذكر جينزبرغ أن عرش الملك سليمان يزينه طاووس: جينزبرغ، ص 153؛ Ginzberg, Vol. II, p. 969.. ويذكر الدميري أن من عناصر قوة سليمان الحكيم وهيبته بين المخلوقات طاووسين من ذهب معلقين على نخلتين فوق كرسي عرشه. الدميري، ج 1، ص 316.

(4) الثعلبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، ج 1، ص 478. الآبي، أبو سعد منصور بن الحسين الرازي (ت 421هـ/1029م)، نثر الدر في المحاضرات، تح. خالد عبد الغني محفوظ، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، 1424هـ/ =

للتاؤوس صفات أخرى فاتحتها لونه الأزرق المشؤوم⁽¹⁾، وبشؤمه يُضرب المثل فيقال: «أشأم من طاؤوس»⁽²⁾. وهو مع شؤمه محطّ الكبر والعجب والخيلاء والزهو⁽³⁾. يجمع الطاؤوس إذًا بين صفات الجمال الجسدي وصفات القبح النفسي الذي ترك عليه علامة في رجليه⁽⁴⁾. ولقد مكّنه هذا الجمع من أن يكون جسر وصول إبليس إلى الحيّة سيّدة دوابّ الجنّة، وسميرة حواء المقرّبة⁽⁵⁾. ولقد أفاضت عليه هذه الوظيفة خصائص أعمق من مجرد التقابل بين الحسن والقبح؛ فقد ارتبط الطاؤوس، من جهة، بالتجدّد الحولي الذي تمرّ

= 2004م، ج 6، ص 124-125. اليوسي، نور الدين أبو علي الحسن بن مسعود بن محمّد (1102هـ/ 1690م)، زهر الأكم في الأمثال والحكم، تح. محمّد حجي، ومحمّد الأخضر، الشركة الجديدة، دار الثقافة، الدار البيضاء-المغرب، ط 1، 1401هـ/ 1981م، ج 2، ص 124، وج 3، ص 145.

(1) عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج 1، ص 316؛ ج 2، ص 201. واللون الأزرق هو لون عيني الدنيا، وقد اتخذت يوم القيامة «صورة عجوز شمطاء زرقاء العينين أنيابها بادية مشوّهة الخلق لا يراها أحد إلا هرب منها». انظر: الأبشيهي، المستطرف، ج 2، ص 598. الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 9، ص 178. وفي المقابل إن اللون الأزرق في الثقافات الغربيّة هو رمز الأشياء الخاصّة بالروح والفكر، وذلك عكس اللون الأحمر. Biedermann, p. 44، وهو رمز اللانهاية والخلود والحقيقة والإخلاص والإيمان والطهارة والصفاء والسلام. Tresidder, p. 27.

(2) الميداني، مجمع الأمثال، ج 1، ص 258. الدميّري، ج 2، ص 71.

(3) الأبشيهي، المستطرف، ج 2، ص 252-253. البيضاوي، تفسير البيضاوي، دار الفكر، بيروت، (د.ت)، ج 1، ص 563. انظر أيضاً: الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج 5، ص 495، وص 507، تح. العطار، ج 3، ص 73. القرطبي، التفسير، ج 3، ص 300. السيوطي، الدر المنثور، ج 2، ص 34. وقد يكون حضور الطاؤوس في المخيال الإسلامي متأخراً عن حضور الغراب والحمام والديك، وهو ما قد يفسّر غياب الطاؤوس عن هذه الطيور الأربعة عند مقاتل بن سليمان. مقاتل، ج 1، ص 141.

(4) الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، ج 1، ص 480. الدياربركي، ج 1، ص 51.

(5) الكسائي، ص 119.

به الطبيعة؛ لأنه يرمي ريشه في الخريف كالأشجار، فإذا بدأ طلوع أوراقها طلع ريشه⁽¹⁾، وبالحياة الجنسية، من جهة أخرى، إذ يُعرف الطاووس بالغيرة حين تحضن أنثاه بيضها حتى أنه قد يكسرها، ما يرفع نسبة الفحولة عنده⁽²⁾.

هذه الدلالات، وهي الجمال والعجب والقدرة على التجدد والإخصاب والانتصاب، هي عينها دلالات الطاووس الرمزية في الثقافات القديمة. فالطاووس، عند الهنود، مطية آلهة الموسيقى والشعر ساراسفاتي الجميلة، وآلهة الرغبة الجنسية كاما، وآلهة الحرب سكاندا، وهو عند اليونان رمز الآلهة هيرا الغيورة التي أنجبت هاريس إله الحرب، وهيفستوس إله النار، وهيبى إله الشباب، وإليثيا آلهة الخصب والإنجاب. ويُعدُّ هيجان الطاووس الجنسي مرتبطاً في هذه الثقافات بنزول الأمطار؛ إذ تظهر عليه علامات الهيجان قبل يوم من نزول الأمطار وهو أمر، إضافة إلى دورة تساقط ريشه وطلوعه، يوحدّه بالطبيعة فأخصاب أنثاه متزامن مع إحياء الأرض وإخصابها⁽³⁾.

(1) الأبشيهي، المستطرف، ج2، ص252.

(2) تذكر صاحبة مقال «طاووس» في الموسوعة الإسلامية أنّ لجلد الطاووس مفعولاً جنسياً، وأنه يعالج المشاكل المتعلقة بالتقارب بين الزوجين:

Bas du formulaire Baer, Eva, «Tāwūs», in E.I.2nd, Leiden, Brill, 2000, p. 396.

غير أننا لم نجد في المصادر التي عادت إليها، ولا في ما رجعنا إليه من غيرها، ولا في موسوعة عجيبة وغيرها من الموسوعات، ما يدغم رأيها؛ بل لم نجد في الفقرات الخاصة بالطاووس في الموسوعة اليهودية ما يشير إلى ارتباط دلالة بالباه أو النشاط الجنسي.

Feliks Jehuda, «Peacock», in E. J., Vol. XV, p. 704.

وهو ما لم نره أيضاً في التصوّر المسيحي المبكر أو المتأخر، فقد رأت المسيحية المبكرة أنّ الطاووس رمز الولادة المتجددة، والخلود والحكمة ... Tresidder, p. 154. أو هو رمز لحضور الشيطان أو الشرّ من خلال الزهو والكبر ... Biedermann, p. 258. والإشارة الوحيدة التي نجدها تربط بين الطاووس والرغبة الجنسية نراها في

علاقته بكاما الهندية وهي آلهة الرغبة الجنسية. Tresidder, p. 155.

(3) انظر في كلّ هذا: شبل، مالك، ص187 وما بعدها. ابن سيرين، ص232. الأبشيهي، المستطرف، ج2، ص252. شابيرو (ماكس)، وهندريكس (رودا)، ص117، و139، و219.

ارتبطت العلاقة بين إبليس والطاووس من خلال خداع «أبي مرة» «أبا الوشي». وإذا كان الطاووس معبراً تلبس إبليس، فقد كان للطاووس ذاته باع في التلبس؛ لأن ريشه «ملابس التلبس»⁽¹⁾، ولأنه يخفي بزينة ريشه الظاهرة سوء طويته المشؤومة وقبح صوته ورجليه، ولئن كان ريشه إغراء، فإن في ذيله لعيوناً «مئة»⁽²⁾ علامة على قدرته على الإبصار فهماً وإدراكاً، أو على عمق قدرته على الإيذاء بعيون شريرة هي عيون الحسد. ليس الطاووس معبر إبليس فحسب بل شريكه في التلبس، ولئن طرد إبليس بسبب كبره وحسده آدم، فإن الطاووس رمز الكبر والعجب والحسد.

أما علاقته بالحياة فتأتي على مستويين يتكاملان إذا نظرنا إليهما من خلال أسطورة آدم في الجنة؛ المستوى الأول أن الطاووس جامع بين إبليس والحياة بقصد الدخول إلى الجنة، ومن هنا تبدو الحياة أقدر من الطاووس على تحقيق ما يريد إبليس. وتبدو العلاقة بينهما علاقة «أخوية»⁽³⁾ تصل إلى إنشاء كائن يجمع بينهما نراه في الفنّ الفارسي في ما يعرف بالتئين-الطاووس (Le Dragon-paon)⁽⁴⁾. والمستوى الثاني ما جاء في كتب الحيوان من أن الطاووس أكل الثعابين، فإذا قتلها أخذ في الرقص، ومن أنه إذا اشتّم رائحة سمّ في صحن نشر ذيله...⁽⁵⁾. ويُعدّ الطاووس في الثقافات التي سبقت الثقافة الإسلامية رمز الخلود وانتصار النور على الظلمة من خلال تصويره وفي فمه

Chevalier, et Gheerbrant, pp. 725-726. Tresidder, p. 154 et suites. Coleman, p. = 471, et p. 558 et 807... Mercatante, and Dow, p. 465, et p. 769. Cassandra, p. 72. Biedermann, p. 257.

(1) ابن غانم المقدسي، عز الدين بن عبد السلام (678هـ/1280م)، كشف الأسرار في حكم الطيور والأزهار، تح. وت. علاء عبد الوهاب محمد، دار الفضيلة، القاهرة، (د.ت)، ص 85.

(2) شابيرو (ماكس)، وهندريكس (رودا)، ص 49.

(3) الكسائي، ص 119.

(4) Amiet Pierre, et autres, «Perse: C. Art», dans E. U., Corpus 14, p. 282.

(5) Baer, Eva, «Tāwūs», in E.I.2nd, Leiden, Brill, 2000, 396.

ثعبان أو حيّة، بل يُذكر أنّ جمال ريشه يعود إلى قدرته على تحويل سموم الثعابين التي أكلها إلى عنصر جمال، وهي قدرة أعطته قيمة الدلالة على الخلود⁽¹⁾. يعود المستويان إذاً إلى «أخوة» في السماء وعداوة في الأرض، وليس الاختلاف بينهما إلا اختلافاً بين «مرحلة أولى» و«مرحلة ثانية»؛ الأولى كانت في ما قبل التاريخ، قبل السقوط، والثانية مرحلة تاريخيّة طبيعيّة جاءت بعد السقوط.

ب- الحيّة:

تمثّل الحيّة طرفاً أساسيّاً في الاختبار الرئيسي لآدم في الجنّة؛ فهي عند بعضهم خادمة آدم وعند غيرهم سميرة حواء، وهي عند بعضهم صديقة إبليس وعند غيرهم زوجته. واجتماع هذين القطبين فيها يغني رمزيتهما بدلالات فعّالة في سياق الخطاب السردى؛ فتعلّقها بآدم أضفى عليها صفات الجمال والبهاء والبلاغة والمعرفة؛ لأنها صفات موجبة تتناسب والجنّة، وتعلّقها بإبليس جعل هذا الجمال والبهاء لاحقاً بفناء الجن والشياطين، فقد كانت الحيّة كالبعير، والبعير عند العرب يضرب بسبب قوّي في عالم الجنّ والشياطين كما رأينا. وهذا الجمع بين هذين العالمين هو الذي مكّنها من القيام بما عجز عنه الطاووس، ورفض القيام به بقيّة الخلق. فظاهر الحيّة لاحق بآدم، وخفيّ أمرها راجع إلى إبليس، فكانت بذلك عوناً للفاعل الضدّ الذي يعرقل تحويل آدم إلى خليفة.

وتظهر مساعدتها في فعلين ليس أولهما محلّ خلاف بين أعلام مدوّنتنا، في حين تردّدت في الثاني أقوالهم بين أمرين. أوّل الفعلين أنها اجتمعت مع إبليس على آدم أو جامعته، وأعانتته على الدخول إلى الجنّة، ولقد تمّ لها ذلك بأن ركبها⁽²⁾، أو بأن أدخلته في «فمها»، أو في «جوفها»، بعد أن

(1) Tresidder, p. 154.

(2) ابن منبّه، التيجان، ص 9.

«مكنت عدوّ الله من نفسها»⁽¹⁾، ثمّ أخرجته بعد مرورها به من أمام الملائكة حراس الجنّة، وإخراجه بعد حمله أشبه ما يكون بالولادة، ولادة الحيّة لإبليس في الجنّة، ما قد يجعل العلاقة بينهما تتدرّج من علاقة كائنين منفصلين إلى علاقة أصل بفرع أو المثل بمثله، وهذا الفعل الأوّل حاصلة فكرته عند اليهود والنصارى؛ بل لعلّه لم يكن حضور الحيّة في ميثم الغواية عندهم دون إبليس إلا لأنّها أصله أو لأنّها هو.

وثاني الفعلين (وهو الذي تردّدت فيه نصوص أهل السنّة) يخصّ مدى مشاركة الحيّة إبليس في تحقيق عصيان آدم؛ إذ تبعد جلّ النصوص الحيّة عن عمليّة الإغواء، في حين تجعلها بعض النصوص الأخرى مشاركة فيها⁽²⁾. وعلى الرغم من هذا الاختلاف المهم، فإنّ حضور الحيّة في مرحلة الغواية، شأن حضورها عندما أعجب العرش بنفسه⁽³⁾، يعطيها خصائص القوّة والمعرفة والمكر التي تقوم كلّها على فعل إراديّ وتصميم، على الرغم من تلطيف ذلك بنسبته إلى دهاء إبليس.

وهذا الفعل الثاني ممّا لا يتوافر في رمزيّة الحيّة في الحضارات القديمة، فهي هنا سلبية في مستوى من مستويات فعلها، تابعة لإبليس، خائفة طامعة⁽⁴⁾، في حين أنّها في أساطير العالم القديم (ومن بينها أساطير اليهود)⁽⁵⁾

(1) القرطبي، ج 1، ص 313.

(2) الأصبهاني، العظمة، ج 5، ص 1569. ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج 69، ص 106.

(3) الثعلبي، عرائس المجالس، ص 13. القرطبي، التفسير، ج 15، ص 295. الدميري، ج 1، ص 391. الكسائي، ص 96-97.

(4) الكسائي، ص 119-120.

(5) راجع الهامش التفسيري للآية 1، الأصحاح 3. وانظر أيضاً منزلة الحيّة باعتبارها أوّل من عصى الله، وباعتبارها عقاباً لبني إسرائيل الذين أخذوا في التمرد على موسى في أواخر سنوات التيه في الصحراء، وباعتبار النظر إليها ترياقاً لا لسمّها فحسب بل لسمّ الكلب العقور وسائر الحيوانات الأخرى أيضاً. جينزبرغ، ج 3، ص 343-344.

Ginzberg, Vol. I, p. 746-747. Osborne Grant R., «Bronze Serpent», in Baker Encyclopedia of the Bible, Baker Book House Company, Michigan, 1988, Vol. I, p. 382.

انظر أيضاً حضورها وهي تقود مجموعة من الحيوانات، ومن بينها بعض ملوكها كالأسد والثور والنسر، حتى «تصعد على قمة العرش وتحيط بالملك» جينزبرغ، ج 4، ص 155. Ginzberg, Vol. II, p. 969. والحية حاضرة مع الملك بختنصر فقد كان يرافقه أسد تحيط برقبته حية عظيمة.. Ginzberg, Vol. II, p. 1072. وما يلاحظ هو غياب ارتباطها بالشیطان في كل هذه المواقع. غير أننا نجدها آله لإبليس الذي أغوى حواء من خلال الثعبان

Taylor Stephen, «Adam (Person)», in Baker Encyclopedia of the Bible, Vol. I, p. 26 et p. 765.

انظر أيضاً كيف توضع الحية إلى جانب الشيطان في صراعه ضد الله، حين يُحدّد الصراع الحقيقي بين الله والشيطان وليس بين آدم وإبليس

Shepherd, Norman, «Fall of Man» in Baker Encyclopedia of the Bible, Vol. I, p. 765.

ويستعيد هذا التصوّر الأسطوري البابلي حول الصراع بين الآلهة القديمة التي تتخذ رمزاً لها تتين الأعماق ضدّ مردوخ، أو التصوّر المانوي الفارسي المتمثل في الصراع بين الخير والشر أو النور والظلمة. ويبدو أن هذا التصوّر واقع تحت التصوّر المسيحي للاهوت المسيح، فالصراع كما يظهر من خلال الأناجيل واقع بين يسوع المسيح والشياطين أو إبليس، سواء من خلال محاولات إغوائه الأولى (العهد الجديد، إنجيل متى: 4: 3-11؛ إنجيل مرقس: 1: 12-13؛ إنجيل لوقا: 4: 1-13...) أم من خلال انتصارات المسيح على من تلبّستهم الشياطين (العهد الجديد، إنجيل متى: 9: 32-34؛ 17: 17-18؛ إنجيل مرقس: 3: 27؛ 7: 27-30؛ إنجيل لوقا: 4: 33-36...)، ثم في الأخير من خلال انتصاره على الدنيا كاملة (العهد الجديد، إنجيل متى: 16: 21-23؛ إنجيل مرقس، 13: 24-27...).

انظر أيضاً التساوي بين الحية أو التين والشيطان في رؤيا يوحنا حين يقول: «إذ طرحوا إلى الأرض. هذا التين العظيم هو الحية القديمة، ويسمى إبليس والشيطان الذي يضلل العالم كله». العهد الجديد، رؤيا يوحنا: 12: 9. انظر ما يقابل هذا التأويل: Rabinowitz, Louis Isaac, «Satan», in E. J., 2nd edition, p. 72.

ذات فاعليّة قادرة خالقة للفوضى⁽¹⁾. وسنرى لهذه الدلالة حضوراً في الحضارات اللاحقة على الحضارة العربيّة الإسلاميّة ستجمع فيه الحيّة بين الفوضى والعدم، ولكنها ستكون ضعيفة الحضور في المخيال الشعبي أمام رموز أخرى مثل الذئب والوطواط...⁽²⁾.

(1) مثال ذلك تعامة الآشوريّة البابليّة

Comte, p. 210. Philibert, p. 263. Lurker, p. 184. leeming, p. 502...

وانظر أيضاً أزهي دهاكا (Azhi Dahaka) التّين ذي الرؤوس الثلاثة، الذي اغتصب عرش الأرض، وقد جلب حكمه على الأرض البؤس، والحاجة... إمام عبد الفتاح إمام، ج 1، ص 62-63...

(2) تفتح لنا المقارنة بين وضع الحيّة في الأساطير القديمة ووضعها في ما يمكن تسميته بالمخيال الغربي الحديث، ذلك الذي يمتدّ زمنياً بين أواخر العصور الوسطى وكامل العصر الحديث، ومقارنتها برموز أخرى تزاخمها في رمزيّتها ودلالاتها (مثل رمزيّة الذئب ورمزيّة الخفّاش)، باب النظر في العلاقات الممكنة بين المخيال الإسلامي ومخيال الثقافات التي تعاصره وآثارها المحتملة. ما يهّمنا هنا هو تأكيد أن رمزيّة الحيّة قد تطوّرت من رمز للشر المطلق بارتباطها القويّ بالشیطان وما يفيد من شر وآلام وحزن... إلى رمز يكاد يقف ضدّاً للشر، وذلك من خلال حيّة موسى النحاسيّة التي ربطها تصوّر المسيحي بالمسيح وشفائه لمن أصابتهم علّة الخطيئة، أو هي رمز للتجدّد من خلال طرح ثوبها القديم الذي يتخذ رمزيّة الجسد الذي دنسته الخطيئة، وضرورة تعويضه بجسد جديد طاهر، أو هي رمز للبحث عن الصفاء والنقاء من خلال طرحها سمّها قبل أن تشرب، وكأنّها لا تريد أن تشرب إلا صافياً زلالاً. وهو ما يعني أنّ على المسيحي أن يطرح «أوراق التوت» التي تخفي العورات، وأن يسعى إلى ربّه عارياً من الخطيئة وآثارها. (انظر في كل هذا Biedermann, p. 311). ثم إن الحيّة ترتبط بعلاقة تشابه مع الحبل السريّ أو الذكّر، وهو ما يلحقها بالحياة وليس بالموت... (Tresidder, p. 184).

ولا يرى كانافاجيو في معجمه حول المعتقدات الشعبيّة في أوروبا في الثعبان الشرّ؛ بل لا يرى فيه سوى الخطر العادي على الحياة، في حين أنّه يلحق بالحيّة الذئب والخفّاش والهَرّ والبومة... عند الحديث عن الحيوانات الخبيثة التي تنتمي إلى الشيطان (كانافاجيو، بيار، معجم الخرافات والمعتقدات الشعبيّة في أوروبا، ترجمة أحمد الطيّال، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات، ط 1، 1413هـ/1993م، ص 88 =

.....

= [مادة حيوان]؛ وهو ما يشير إلى ضعف تمثيل الحيّة لرمزية الشرّ والفوضى والعدم، بعد أن كانت علماً عليها. ويبدو أنّ الذئب والخفاش يزاحمان الحيّة في التعبير عن الشرّ والفوضى، ولا سيما أن الجميع يتشابه في عنصر مهم من عناصر القوة وهو الأنياب التي تطرح السم في الجسد (الحيّة)، أو تمزّق الفريسة (الذئب)، أو تمصّ دمها (الخفاش). وإذا كان للعامل المسيحي دور مهمّ في إضعاف رمزية الحيّة الدالة على الفوضى والشرّ، فإن هذا العامل عينه هو الذي أعطى فيما يبدو الذئب رمزية الانتماء إلى العالم الآخر عالم الفوضى مقابل العالم المنظم الذي يمثله التصوّر المسيحي للكون، وعالم الموت مقابل عالم الحياة، وعالم النور مقابل عالم الظلام... ويبدو ذلك من خلال العلاقة التي يقيمها النصّ المقدّس وتفسيره بين الذئب والغراب؛ إذ يلتقي الذئب بالغراب في سفر القضاة (العهد القديم، سفر القضاة: 7: 25، 8: 3). وفي مزامير داود (المزامير، 83: 11). ولقائهما يفتح الباب للبحث عمّا يجمع بينهما. ولا شكّ في أن ارتباط الغراب بالموت في المخيال الغربي؛ ذلك أنّه «إذا حلّق سرب من الغراب ثلاث مرّات فوق أحد الحقول كان نذيراً بموت صاحبه» (كانافاجيو، ص 218 [مادّة غراب])، يجعله على علاقة وثيقة بالذئب أو بـ «ذئاب الليل». وقد عُرف الذئب بالجرأة والضراوة والنهم وهو رمز العدو والشرّير والخبيث، فقد جاء في سفر حزقيال: «رؤساؤها فيها كذئاب خاطفة تمزق فرائسها؛ إذ يسفكون دماء الناس في سبيل الربح الحرام». (العهد القديم، حزقيال 22: 27). وفي سفر صفنيا: «رؤساؤها في داخلها أسود زائرة، وقضائها كذئاب المساء الجائعة التي لا تبقي شيئاً من فرائسها إلى الصباح». (العهد القديم، صفنيا 3: 3). ويقول بولس في أعمال الرسل: «فإني أعلم أنه بعد رحيلي سيندس بينكم ذئاب خاطفة، لا تشفق على القطيع». (العهد الجديد، أعمال الرسل: 20: 29). وقد يكون تطوّر رمزية الذئب راجعة إلى تطوّر رمزية الحمل وارتباطه بالمسيح ورمزية الراعي وتمثيله للمسيح. يقول كانافاجيو: «إذا أراد السحرة حضور محفل السبّ (وهو اجتماع ليليّ كان يُعقد، على ما يظنون، برئاسة الشيطان بعد منتصف ليل السبّ)، تنكروا بصورة ذئاب، فإذا لم يتهموا لهم الوقت لهذا التنكّر امتطوا ذئاباً... وإذا رأت امرأة ذئباً يتبعها، حلّت حزامها وتركته مجروراً خلفها قائلة هذا القول الذي لا معنى له: «حارس الحيوان الصغير، ذئب لم أمّ المسيح لك أخ» فإذا سمع ذلك عاد مضطرباً». (كانافاجيو، ص 105-106). هل لهذه الصورة التي عليها الذئب علاقة بالميثولوجيا المصرية وإله الموت أنوبيس؟ هل لها علاقة بالذئب الذي =

إن لرمزية الحية دلالات ثرية تتعاطف وتتقابل، وفُرت إمكانية استعادة حضورها في قصّة آدم، على الرغم من غيابها عن النصّ القرآني والنصّ النبوي، فاختيار الحية للقيام بدور إدخال إبليس الجنة لغواية آدم راجع إلى ما تتمتع به من دلالات تُستقصى ممّا تُرى عليه من أحوال، وما يصدر عنها من

= «يمثل عائقاً أمام الحجيج المسلمين نحو مكّة، أو التجار المسافرين نحو دمشق، وهو عائق يحول هذا الحيوان إلى كائن جهنمي» (Chevalier, et Gheerbrant, p. 584)؟ هل ارتباط الذئب بالشيطان في المدونة الإسلامية أثر في صورته في المخيال الغربي؟ انظر إلى قوله في آكام المرجان: «من حديث معاذ بن جبل أن النبي ﷺ قال إنّ الشيطان ذئب الإنسان كذئب الغنم يأخذ الشاة القاصية» (الشبلي، آكام المرجان، ج1، ص321). أمّا الخفّاش فيدلّ رمزياً على الخلود أو طول العمر (وهو من دلالات الحية في الحضارات القديمة)؛ لأنّه يسكن المغاور والكهوف، وهي عادة ما تكون معبراً إلى عالم الأموات. ويرتبط الخفّاش والذئب بكائن «خرافي» هو مصّاص الدماء (vampire)، وهو ميّت يخرج من قبره ليمصّ دماء الأحياء. ويذكر صاحباً معجم الرموز أنّ هذه العقيدة رائجة خاصّة في روسيا وبولونيا وأوربا الوسطى واليونان... ويرمز مصّاص الدماء إلى نهم العيش الذي لا يشبع كلّما اعتقدنا أننا أخذنا ما نريده وما يكفيننا، وبعبارة أخرى إنّ رمز طلب الدنيا الذي لا ينتهي (Chevalier, et Gheerbrant, p. 219 et p. 993) والخفّاش رمز الكفر وعبد الشيطان والجنون أو نوم العقل (Tresidder, p. 20-21). وفي المعتقدات الأوربية «إذا وضعنا سبعمائة من أوراق الغار على رأس نائم، وأجرينا فوقها سبع نقاط من دم وطواط رأى النائم في نومه سبعة شياطين. وإذا اصطدم وطواط بزجاج نافذة، وكان في البيت مريض، فهو سيموت قريباً...». (كانافاجيو، ص305). ننهي هذه الإحالات بقول جاء في موسوعة أساطير الشعوب الروسية والسلافية وخرافاتهم يربط، في رأينا، بين عالم المخيال الغربي وعالم المخيال الإسلامي عن طريق حضور «العدو التركي»: «أخذت كلمة (vampire) (مصّاص دماء) من اللغة الصربية (vampir)، التي تعود بدورها إلى الكلمة التركية (ubir)، وتعني غير الميّت. وبعض المصادر تربط الكلمة بالأصل السلافي (upir)».

Kennedy, Mike Dixon, Encyclopedia of Russian and Slavic myth and legend, Santa Barbara, California, 1998, p. 289.

إن الكلمة ذاتها تفتح أبواب الحديث عن علاقات عميقة بين الشعوب المتقاربة لا نعتقد أن المخيال الإسلامي كان بعيداً عن التفاعل معها.

أفعال... ولذلك سعيينا من أجل بيان رمزيّتها إلى معرفة صورة الحيّة في نصوص مدوّنتنا.

يمكن حصر دلالات رمزيّة الحيّة في مجالين متقابلين: مجال الظلمة ومجال النور. في المجال الأوّل ارتبطت الحيّة، من خلال وصف مصنفي الحيوان، بالماء فهي «في أصل الطبع مائيّة»⁽¹⁾، ومربضها في الجنّة على ضفاف نهر الكوثر. وارتباطها بالماء ارتباطاً بالأعماق شأن الحيّة التي أعدّت لفسقة القراء، ففي جهنّم وادّ تتعوّذ منه جهنّم، وفي الوادي جبّ يتعوّذ منه الوادي، وفي الجبّ حيّة يتعوّذ منها الجبّ⁽²⁾. والأعماق تجعل الحيّة منتمية إلى عالم ما تحت الأرض سواء في البحر أم في البرّ، ويأتي انتماؤها ذاك في أفقين متقابلين:

- الأفق الأوّل أفق الإخصاب والتجدّد، فمن تحت الأرض يخرج النبات، وبالماء يتمّ إخصاب الأرض والمرأة، وارتباط الحيّة بالماء يعطيها معنى جنسياً لا نراه في سخريّة المعريّ من ابن القارح، الذي يهرب من

(1) الجاحظ، الحيوان، ج 4، ص 128. ابن سيرين، ص 241. الدميري، ج 1، ص 394، وج 1، ص 405. ويذكر الرازي في شرح السائبة ممّا جاء في الآية: ﴿مِمَّا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامِرٍ﴾ [المائدة: 103]: «وأما السائبة فهي فاعلة من ساب إذا جرى على وجه الأرض، يقال: ساب الماء، وسابت الحيّة». الرازي، مفاتيح الغيب، ج 12، ص 91.

(2) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، تح. السيّد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ/1985، ط 1، ج 1، ص 139. الحنبلي، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب (736-795هـ/1335-1392م)، التخويف من النار، مكتبة دار البيان، دمشق، ط 1، 1399هـ، ص 88-89. الهيثمي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد بن علي بن حجر السعدي الأنصاري (909-974هـ/1504-1567م)، الزواجر عن اقتراف الكبائر، دار الفكر، ط 1، 1407هـ/1987م، ج 2، ص 225؛ وص 418. ابن كثير، النهاية في الفتن والملاحم، تح. محمد أحمد عبد العزيز، دار الجيل، بيروت-لبنان، ط 1، 1408هـ/1988م، ج 2، ص 191.

رضاب الحيات في الجنة فحسب؛ بل في نسبة القرء بمعنى الحيض إلى كليتهما؛ إذ «يقال: أقرأت المرأة إذا حاضت، وقرأت: حملت. ويقال: قد أقرأت الحية إقراءً، إذا جمعت السمَّ شهراً، فإذا وقى لها شهر مَجَّئُهُ»⁽¹⁾. والأيم: المرأة والحية⁽²⁾، وعلاقتها بالجنس تظهر أيضاً في أنها «تأكل الزعفران والزعفران بلونه الأصفر... رمز متعدّد الدلالات من معانيه الجنس والباه»⁽³⁾. والحية إذ تغيّر جلدها، فتطرح بتجدده الزمن الذي مضى، وتبدأ من جديد، تمثل رمز الخلود والبعث المستمرّ، ولذلك نسب إلى الحية الخلود؛ لأنها لا تموت بشكل طبيعي، وإنما تقتل، ولو تركت لما ماتت⁽⁴⁾، أو هي إذا ضربت مرّة واحدة ماتت، فإن ثنتى ضاربها لم تمت، وهو ما عليه السعالي والغيلان أيضاً⁽⁵⁾. وقد يكون أفق التجدد والإخصاب في رمزية الحية امتداداً للتصوّر الديني الذي سبق الإسلام، فقد كانت الحية رمز الخصب والمطر، والجنس وخصب الأرض عالمان حافظا على سلطتهما في رمزية الحية وطقوسها؛ بل لقد أقيمت أقيسة بين الحية وعضو التناسل للرجل، وبينها وبين

(1) السعدي، أبو القاسم علي بن جعفر (515هـ/1121م)، الأفعال، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1403هـ/1983م، ج3، ص52.

(2) فقد «قيل نعوذ من بوار الأيم أي كسادها»؛ «وفي الحديث أنه أتى على أرض جرز مجدبة مثل الأيم. الأيم والأين: الحية اللطيفة، شبه الأرض في ملاستها بالحية». انظر على التوالي: ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص86، وج12، ص41. انظر أيضاً: الجاحظ، الحيوان، ج1، ص153؛ وج4، ص306. الدمي، ج1، ص150.

(3) عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج1، ص318. الكسائي، ص119. ابن شاهين، غرس الدين خليل الظاهري (ت873هـ/1468م)، الإشارات في علم العبارات، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة-مصر، 1359هـ/1940م، ج1، ص399.

Chebel, Malek, Encyclopédie de l'amour en Islam, Petite Bibliothèque Payot, T.I, p. 280.

(4) ابن منظور، لسان العرب، ج7، ص397.

(5) الأبشيهي، المستطرف، ج2، ص177. الجاحظ، الحيوان، ج4، ص157.

الحبل السري للجنين⁽¹⁾، و«الشعبان القائم شبيه بالذكر في مصر لتهديد الأعداء وحماية الشمس»⁽²⁾، والتنانين سيدات الصواعق، وهي تدفع بالمياه لإخصاب الحقول والنساء. وبعض الصور التي تنتمي إلى الثقافة الهندية يُصوّر فيها الشعبان وهو يجامع المرأة⁽³⁾، والحيّة كذلك رمز الشفاء والدواء، كما يبدو ذلك في حيّة موسى النحاسية⁽⁴⁾، وقد عدّها المسيحيون بعد ذلك رمزاً للمسيح الذي يحيي أصحاب الذنوب⁽⁵⁾.

- والأفق الثاني، الذي تكتسبه الحيّة من ارتباطها بالظلام وعالم ما تحت الأرض عالم الموتى، أو «دار الحق» في مقابل الدنيا «دار الباطل»، هو معرفة ما لا يعرفه الإنسان، كحيّة أميّة بن أبي الصلت التي علمته الكلمة التي نجا بها وقومه⁽⁶⁾، أو الحيّة التي داوت كسرى من زكام مزمن بالريحان، بعد أن أنقذها جنده⁽⁷⁾. ولقد زادها خلقها قبل آدم معرفة بالموجود وأحواله أعمق من معرفة آدم⁽⁸⁾. وعالم الظلام الذي منه اكتسبت الحيّة معرفتها الغيبية يربطها بالعقاب في الدنيا؛ إذ نهشت الحيات جسد امرأة كانت قتلت غلمانها الثلاثة الذين أنجبتهم حراماً كتماناً لأمرها⁽⁹⁾. وفي الآخرة؛ إذ في جهنم أفاعٍ نهاشة كالجمال⁽¹⁰⁾.

(1) Tresidder, p. 184.

(2) Tresidder, p. 185.

(3) Eliade M., Traité d'histoire des religions, p. 179.

(4) العهد القديم، سفر العدد، 81: 9.

(5) Tresidder, p. 186.

(6) عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج 1، ص 313.

(7) الأبشيهي، المستطرف، ج 2، ص 219. الديميري، ج 1، ص 395-396.

(8) عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج 1، ص 318.

(9) الأصبهاني، أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد بن أحمد بن الهيثم المرواني

الأموي القرشي (284-356 هـ/ 897-967م)، الأغاني، تح. سمير جابر، دار

الفكر، بيروت، ط 2، ج 20، ص 386.

(10) الثعلبي، عرائس المجالس، ص 5-6. الكسائي، ص 97-98.

ويربطها كذلك بالترهيب، كما كان شأن الحيّة التي دأبت على حماية بيت الله الحرام في الجاهليّة، فأرسل الله عليها عقاباً يأخذها، فتمكّن العرب من إعادة بنائه⁽¹⁾. ويربطها أيضاً بالدمار كما التّنين الذي سيكون طعام يأجوج ومأجوج⁽²⁾.

هكذا كانت الحيّة، عند المسلمين عموماً؛ رمزاً المخيف ورمز العالم الخفيّ اللامنظور، ولذلك تمتّعت بقوى خارقة مكنتها من «حراسة البخور المقدّس في المعابد» و«من أن تكون شافية، ملكيّة، ربّانيّة، خيميائيّة»⁽³⁾. وعلاقة الحيّة بالظلام وبالعالم ما تحت الأرض، وبالعالم الموتى، من ناحية، وقدرتها على معرفة الغيب من ناحية أخرى، ممّا تشترك فيه الثقافة الإسلاميّة مع ما سبقها من الثقافات، فالحيّة في الأساطير الساميّة تنتمي إلى عالم الظلام والفوضى، العالم الذي يهدّد عالم النور والخير، ويظهر ذلك خصوصاً في الكائنات التي خلقتها تعامة الآلهة-الأمّ لمحاربة مردوخ، وهي عند الفرس الزرادشتيين رمز ظلمة الشرّ والشیطان⁽⁴⁾. والحيّة في الفكر اليهودي المسيحي عدوّ الإنسان الذي حرّمته من الخلود؛ بل إنّنا نجد دلالة الشرّ والظلام في الحيّة عند اليونانيين؛ فقد كان على أبولون أن يقتل بيثون التّنين الذي يرعى الوحش الرهيب تيفون، من أجل إعلان سيطرته على دلف⁽⁵⁾.

(1) الأزرقى، أخبار مكّة، ج 1، ص 88، و 159، و 161. القرطبي، التفسير، ج 2، ص 123. ابن كثير، التفسير، ج 1، ص 181. ابن كثير، البداية والنهاية، ج 2، ص 301 وما بعدها.

(2) الحموي، معجم البلدان، ج 3، ص 198-199. المسعودي، مروج الذهب، ج 1، ص 140. انظر: الكسائي، ص 359. ابن منظور، لسان العرب، ج 13، ص 74. الدياربيكري، تاريخ الخميس، ج 1، ص 104. الدميري، ج 1، ص 233.

(3) شبل، مالك، ص 106-107.

(4) Tresidder, p. 185.

(5) شابيرو (ماكس)، وهندريكس (رودا)، ص 46.

أمّا المجال الثاني، الذي تتحرّك ضمنه الحيّة، فهو مجال النور والخير؛ مجال ما بين السماء والأرض حيث الفضاء، فالحيّة في أعلى المراتب؛ إذ تحيط بالعرش، وهي أفضل الدوابّ في الجنّة. ومن الجانّ، وهو نوع من الحيات، ما يعرج إلى السماء من منبر الرسول⁽¹⁾. وهي ممّا يستعان به على الشرّ والكفر شأن عصا موسى التي انقلبت حيّة تقاتل إلى صفّه⁽²⁾. ولئن كان قتل الحيّة حلالاً في الحلّ والحرم، فإنّ منها ما يحرم قتله إلا بعد أن يؤدّن ثلاثة أيام، وتلك حيات المدينة؛ لأن بها جنّاً مسلمين. وعندما التبس أمر قواعد البيت الحرام على إبراهيم وولده أتنه الريح الخجوج فـ «كنست... ما حول الكعبة عن أساس البيت الأوّل»، وهذه الريح لها جناحان ورأس حيّة⁽³⁾. يعطي هذان المجالان، مجال عالم الإخصاب والتجدّد من ناحية، وعالم الخفاء والغموض والمعرفة الغيبية من ناحية أخرى، ومجال الخير والنور

(1) ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمد القرشي البغدادي (208-281هـ/823-894م)، الهوائف، تح. مصطفى عبد القادر عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط 1، 1413، ص 92-93. أبو الشيخ، العظمة، ج 5، ص 1656. الشبلي، ج 1، ص 117.

(2) الطبري، التفسير، ج 9، ص 15.

(3) الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج 3، ص 66، وج 18، ص 604؛ تح. العطار، ج 1، ص 550. ابن كثير، البداية والنهاية، ج 1، ص 165. ابن كثير، التفسير، ج 1، ص 179. ولا نجد في بعض المصادر وصف أنّ هذه الريح ذات جناحين وأنّ لها رأس حيّة، وإنّما يكتفى أحياناً بذكر أنّ لها رأساً، وأنها تتكلّم. الطبرسي، تفسير مجمع البيان، ج 7، ص 144. أما الملا الكاشاني فلا يذكر سوى اسمها: الكاشاني، الملا فتح الله، زبدة التفاسير، ج 4، ص 385. ويقرنها بعضهم بالسكينة؛ إذ جاء في (شرح نهج البلاغة): «إن الله أوحى إلى إبراهيم عليه السلام أن ابن لي بيتاً في الأرض، فضاقت بذلك ذرعاً، فأرسل الله إليه السكينة، وهي ريح خجوج، فتطوقت حول البيت كالحجفة. وقال ابن قتيبة: الخجوج من الرياح: السريعة المروءة». ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تح. محمّد أبو الفضل إبراهيم، مؤسسة إسماعيليان، (د.ت)، ج 19، ص 129.

والسماوية؛ الحيّة نمطاً من القداسة تتردّد بين قداسة الديانات متعدّدة الآلهة والديانات التوحيدية. ونرى قداسة الحيّة عند أهل السنّة في حمايتها بيت الله ممّا يهدّده، وفي أنّها الدابة التي تأتي في آخر الزمان⁽¹⁾، وفي كونها تحمي عرش الرحمن من «نفسه»؛ لأنها تردّه عن كبريائه والعجب بعظمته⁽²⁾. ومعنى القداسة، الذي يقوم (كما وضّح ذلك أوتو (Otto)) على الخوف والإعجاب، يعود إلى الخوف من الحيّة، وما تنتجته دلالات الدمار والرعب، وإلى الإعجاب المهيب بالحيّة الذي يستند أساساً إلى تزاوج دلالات التراب بدلالات الفضاء، من خلال طيرانها. وهذه القدسيّة ممّا نجده عند العرب في فترة ما قبل الإسلام، فالحيّة رمز للاله القمري ودّ. وكان من أسماء اللات الالهة وهي الحيّة⁽³⁾. أمّا في الثقافات التي سبقت ثقافة العرب قبل الإسلام، فنجد لإله الفراعنة رع صلاً اسمه أوريوس ينث اللهب ليحميه من أعدائه⁽⁴⁾. وهي عند البابليين رمز الآلهة عشتارت، وعند اليونان رمز الآلهة أثينا آلهة الحرب، مثلما أنّ الطاووس رمز الآلهة هيرا. ويبيّن أنّ التقارب هنا بين الحيّة في هذا المجال الثاني، وبين الحيّة، باعتبارها رمز عشتارت البابليّة أو أثينا اليونانيّة أو رع المصري، تقاربٌ بين رمز بسيط وآخر مهيم، أو بين رمز هو دليل على غيره في بُعْدِ فعله أو قدرته وسلطانه، وبين رمز هو دليل على فعله الذاتي وسلطانه الخاصّ. ثمّ إنّ التقارب بين الرمزين يُبرز الاختلاف العميق، وهو أنّ الحيّة في الثقافة الإسلاميّة ترتبط بالمقدّس السماوي في ذاتها، وليست لاحقة في دلالاتها بمن هي رمز عليه، إنّ هذه الدلالات المهيمنة

(1) القرطبي، التفسير، ج13، ص235-236.

(2) الكسائي، ص96-97. القرطبي، التفسير، ج15، ص295. الدميري، ج1، ص395.

(3) ابن منظور، لسان العرب، ج13، ص539. عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج1، ص311-312. ويذكر عجينة أنّ اللات كانت آلهة الشمس، ما يشير مسألة ازدواجيّة

الدلالة في الحيّة، وفي رموز أخرى تنتمي إلى الحزمة الدلاليّة ذاتها كما سنرى.

انظر: عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج1، ص193-194، وج2، ص183.

(4) شايبو (ماكس)، وهندريكس (رودا)، معجم الأساطير، (م.س)، ص213.

للحية تختلف عن الدلالات القديمة، وهي من إضافات الثقافة الإسلامية في تلاقحها مع الثقافات السابقة لها.

إن هذه الدلالات المتشعبة، التي تمتد إلى أعماق الزمن القديم أعطت إمكان الربط بين الحية وإبليس⁽¹⁾ ربطاً يوشك أن يوقعنا في العجز عن التمييز بينهما. فالحية، شأنها في هذا شأن إبليس، مضرب المثل في الكذب والظلم؛ وكذبها أن تنطوي في الرمل على الطريق فتصير كأنها طبق خيزران. ومنها حيات بيض تستدير فتحسب خلاخيل أو أساور، وذلك لتغري الناس فتهلكهم؛ وظلمها أنها لا تمرّ بجحر تدخله إلا هرب صاحبه منه وخلاًه⁽²⁾. والكذب تلبس الحق بالباطل، وهو مع الإغراء والإغواء والإهلاك والظلم ممّا يوحد الحية بإبليس، ويجعل من الحية رمزاً للإرادة والفعل من ناحية وللمكر والخداع القائمين على العلم من ناحية أخرى، وهي الدلالات عينها لرمزية إبليس.

والالتقاء في الأفعال يعضده التقاء في الصوت؛ فالوسوسة: الصوت الخفي، وكذا الفحيح. ولقد تكلم إبليس من فمها بصوتها؛ لأنّ حواء ظنّت أن المتكلم الحية. ولقد أورث حضور إبليس في فمها سمّاً قاتلاً، فقام التناظر بين ما تنفثه الحية من سمّ وما ينفثه إبليس من غواية، ولذلك كان إبليس في دم ابن آدم «رأسه كرأس الحية»⁽³⁾. ومن الروايات ما يجعل الشيطان هو الحية؛ فقد ذكر الطبري «أن الشيطان دخل الجنة في صورة دابة ذات قوائم، فكان يرى أنه البعير، قال: فلعن فسقطت قوائمه فصار حية»⁽⁴⁾.

(1) عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج 2، ص 67-68. الجاحظ، الحيوان، ج 1، ص 153. الشبلي، ج 1، ص 24.

(2) الجاحظ، الحيوان، ج 4، ص 200. انظر أيضاً: ج 4، ص 107.

(3) مجاهد، التفسير، ج 2، ص 798. البغوي، التفسير، ج 4، ص 548. ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ص 255. السيوطي، الدر المنثور، ج 8، ص 694. الشبلي، ج 1، ص 221... إلخ.

(4) الطبري، التفسير، ج 1، ص 236. التاريخ، ج 1، ص 71. وجاء في (لسان العرب): ابن قنبر: حية صغيرة «هو أغبير اللون، صغير أرقط... أبو قنبر: كنية إبليس، وفي =

تلتقي الحيّة بإبليس، إذًا، من حيث السياق السردى فهي صديقتها (أ) وزوجته⁽¹⁾، تحمله في جوفها (أ) وفمها وتلدّه في الجنّة وتعيّنه على الإيقاع بآدم، ومن حيث دلالاتها الرمزيّة (العلم والظلمة والقداسة...)، فتلتحق بذلك بدلالات الطاووس وأفعاله. فماذا عن حواء المساعد الثالث لإبليس؟

ج- حواء:

تجمع حواء، شأنها شأن الحيّة، بين وظيفتين، فهي معبر الحيّة وإبليس لإغواء آدم، وهي الطرف الأساسي في لذته ومتعته. وتبدو في الوظيفة الأولى على ثلاث صور:

1- فهي صدى صوت إبليس (أ) والحيّة؛ لأنها تكرر ما قيل لها دون أيّ إضافة⁽²⁾.

-
- = الحديث تعودوا بالله من فترة وما ولد... اسم إبليس". ابن منظور، لسان العرب، ج5، ص73. الفراهيدي، كتاب العين، ج5، ص128. ويضيف ابن كثير، أثناء حديثه عن ابتلاء النبي أيوب، حادثة انقلب فيها إبليس إلى حيّة لإغواء أحد العباد. انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج9، ص290.
- (1) الحنفي، ابن عباس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، ص37. ابن عساکر، ج14، ص60. السيوطي، الدر المنثور، ج9، ص569-570. ولمدوّنتنا تنويعات على تناسل إبليس لا تحضر فيها الحيّة بشكل واضح ما يعني أن حضورها في الروايات الأخرى ليس إلا تفصيلاً للروايات التي لم تحضر فيها من ذلك ما جاء عن ابن الجوزي. ابن الجوزي، ج1، ص177. القرطبي، ج10، ص420. انظر أيضاً: أبو الشيخ، العظمة، ج5، ص1682. الثعلبي، عرائس المجالس، ص36. الدميري، ج1، ص297.
- (2) ابن منبّه، التيجان، ص8. الصنعاني، التفسير، ج2، ص226-227. الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج1، ص526، وتح. العطار، ج1، ص235. الطبري، التاريخ، ج1، ص72. ابن الجوزي، المنتظم، ج1، ص204-205. ابن عساکر، تاريخ دمشق، ج69، ص103، انظر الصفحة 105 وفيها يورد ابن عساکر رواية عن عطاء: تحلّ حواء من قصد غواية آدم وتفكّ قيد ارتباطها بإبليس. انظر أيضاً: القمّي، تفسير القمي، ج1، ص43. الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج1، ص160. الطبرسي، تفسير جوامع الجامع، ج1، ص95.

2- أو هي مساعدة لفاعل أساسي تقف منه في درجة ثانية، فقد أمرتها الحيّة بإطعام آدم من الشجرة فاستجابت لها⁽¹⁾.

3- وهي في صورة ثالثة الفاعلة التي دفعت آدم إلى العصيان دفعاً، سواء كان تحت تأثير انفعالها العظيم بوسوسة إبليس⁽²⁾ أم تحقيقاً لرغبة من رغباتها، فقد قال لهما الشيطان «إنها شجرة الخلد من أكل منها لم يمت، وأيّكما أكل قبل صاحبه كان هو المسلط على صاحبه، فابتدرا الشجرة فسبقته حواء، وأعجبها حسن الشجرة وثمرها، فأكلت وأطعمت آدم»⁽³⁾. وقد قيل «إِنَّ حَوَّاءَ قَالَتْ لَأَدَمُ: تَعَالَ حَتَّى نَأْكُلَ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ، فَقَالَ آدَمُ: قَدْ نَهَانَا رَبَّنَا عَنْ أَكْلِ هَذِهِ الشَّجَرَةِ، فَأَخَذَتْ بِيَدِهِ حَتَّى جَاءَتْ بِهِ إِلَى الشَّجَرَةِ، وَكَانَ آدَمُ يَحِبُّ حَوَّاءَ فَكَّرَهُ أَنْ يَخَالَفَهَا لِحُبِّهِ إِيَّاهَا، وَكَانَ آدَمُ يَقُولُ لَهَا: لَا تَفْعَلِي فَإِنِّي أَخَافُ الْعُقُوبَةَ، وَكَانَتْ حَوَّاءَ تَقُولُ: إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ وَاسِعَةٌ، فَأَخَذَتْ مِنْ ثَمَرِهَا فَأَكَلَتْ، ثُمَّ قَالَتْ لَأَدَمُ: هَلْ أَصَابَنِي شَيْءٌ بِأَكْلِهَا؟ وَإِنَّمَا لَمْ يَصْبِهَا... لَأَنَّهَا كَانَتْ تَابِعَةً وَآدَمُ مَتَّبِعاً»⁽⁴⁾. ويتوضّح دهاء حواء وقوّتها في مقابل ضعف آدم في إفادتها من حاجة آدم إليها؛ فقد «دعاها آدم لحاجته، فقالت: لا، إلا أن تأتي ها هنا، فلمّا أتى قالت: لا، إلا أن تأكل من هذه الشجرة وهي الحنطة. قال: فأكلّا منها...»⁽⁵⁾.

وتجد هذه الوظيفة الأولى ما يبرّرها في الوظيفة الثانية التي من أجلها

(1) البغوي، التفسير، ج 2، ص 154.

(2) ابن إسحاق، المبتدأ في قصص الأنبياء، ص 60. الطبري، التفسير، ج 1، ص 237. الطبري، التاريخ، ج 1، ص 72. الثعلبي، عرائس المجالس، ص 27. الشيباني، الكامل، ج 1، ص 31.

(3) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج 69، ص 105.

(4) السمرقندي، التفسير، ج 1، ص 71-72. وحواء عند الصدوق تابعة لإبليس. الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا، ج 1، ص 274. معاني الأخبار، ص 125.

(5) الطبري، التفسير، ج 1، ص 237. الشيباني، الكامل، ج 1، ص 31. ابن الجوزي، المنتظم، ج 1، ص 205.

خُلقت حوّاء، وتبدو فيها في صورة المتاع، مسلوبة الإرادة لا يعتني الخطاب السردى بأفعالها بقدر اعتناؤه بأحوالها وصفاتها، وفيها يُشَدُّ اهتمامه إلى حسن جسدها ودواعي اللذة فيه. ويمكن اكتشاف هذه الصورة، من زاوية علاقة حوّاء ببرنامج إبليس السردى، من خلال تبين ظاهر أمرها في ثوبها وحليها، وباطنه في اسمها.

ولقد تركّز وصف ثوبها على الذيل وطوله ونوره وبهائه، ووُصفت الحلي وجواهرها وما على صفاتها⁽¹⁾. وهذا الوصف يلحق حوّاء بالطاووس في حسن صورتها، وتركيز ذلك على الذيل عند كليهما، وجمال مظهرهما. أمّا اسم حوّاء فتُستقى دلالاته أولاً ممّا استقرّ في الضمير الديني من «حقائق» التوراة وأساطير بني يعقوب، وثانياً ممّا تُوفّره اللغة من مرتكز مهمّ، وثالثاً ممّا يبينه الموقف النفسي الاجتماعي من المرأة عموماً؛ ذلك أن اسم حوّاء يعود إلى أنّها خُلقت من حيٍّ⁽²⁾، ولأنّها أم كلّ حيٍّ⁽³⁾، وهي حوّاء لأنّها في شفتيها حوّة أي حمرة⁽⁴⁾. واسم حوّاء موحد بين الحياة والحيّة، وهو

(1) الكسائي، ص 115.

(2) السمرقندي، التفسير، ج 1، ص 71. انظر أيضاً: الطبري، التفسير، ج 1، ص 237. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمّد حبيب (364-450هـ/ 974-1058م)، أعلام النبوة، تح. محمد المعتمد بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط 1، 1987، ج 1، ص 78. السيوطي، الدر المنثور، ج 1، ص 127. الشيخ الصدوق، علل الشرائع، ج 1، ص 16. معاني الأخبار، ص 48. الطبرسي، تفسير مجمع البيان، ج 1، ص 167-168. الكاشاني، الملا فتح الله، زبدة التفسير، ج 1، ص 126. البحراني، هاشم، البرهان في تفسير القرآن، ج 2، ص 9.

(3) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج 69، ص 102. انظر أيضاً: ابن سعد، الطبقات، ج 1، ص 39. السيوطي، الدر المنثور، ج 1، ص 127. الطبرسي، تفسير مجمع البيان، ج 1، ص 168.

(4) السمرقندي، التفسير، ج 1، ص 71. ويرجع ابن منبّه اسم حوّاء إلى شعرها «إذ به سميت حوّاء». انظر: ابن منبّه، التيجان، ص 8.

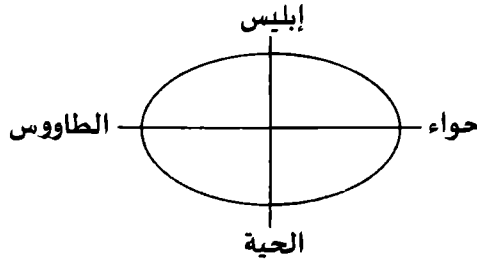
اتّحاد في ذاتها، فهي الحياة من ناحية، وهي «الالتواء والإغواء»⁽¹⁾ من ناحية أخرى، وهي التي في شفتيها، كنايةً عن الصوت والريق والفرج، فحيحُ إغواء آدم، وسمّ كلامها المعسول، وقدرتها على التوليد والتجدّد من خلال بناتها «بنات حواء». إن حواء صورة عن إبليس لأنّها «وسواس المخدّة»⁽²⁾، وهي صورة أخرى عن الحيّة، أو إن «الحيّة المشتق اسمها من الحياة هي حواء واهبة الحياة والماء»⁽³⁾.

يتحرّك إبليس ومساعدوه، إذاً، بين عالمي النور والظلمة، وعالمي الحياة والموت، وأولهما سابق لثانيهما، فإبليس جامع بين مرحلة العبادة التي كان فيها مَلِكاً مَلِكاً، ومرحلة الإبلّاس من رحمة الله، مرحلة الطرد إلى أعماق البحار ومغاور الجبال، والطاووس جامع بين كونه رمزاً شمسياً بنوره وجماله وعدائه للحَيّات، وبين كونه رمز المعرفة الغيبية، رمز العين التي تحسد بعيون ذيله المتكاثرة، والحيّة رمز الخير والشرّ. والمرأة التي تنبع من باطن آدم (ضلعاً وحلماً)، والمحققة لأنسه وسكنه، هي أيضاً سبب قدرة إبليس عليه، وسبب خروجه من الجنّة. والعالمان يتوحّدان في حزمة رمزيّة تقوم على تعالق المتناقضات واجتماعها، وليس الاختلاف بين وحداتها (إبليس، الطاووس، الحيّة، حواء) إلا كشفاً لمختلف وجوه هذا التعالق؛ التعالق بين الخير والشرّير، والنير والمظلم، والخائف والمخيف، والحاضر والغائب، والمعلوم والمجهول...، وتتواصل وحدات هذه الحزمة فيما بينها دون أن تفتح عالمها لغير المزدوج مثلها، فقد رفض كلّ سرح الجنّة أن يدخل إبليس، وتوقّف، في الوقت نفسه، عن الدخول في عالمه، بإدخاله في جسده ونَفْسِهِ. ويمكن رسم أوجه العلاقات، أو سبل مسار التعالق، بين وحدات هذه الحزمة الرمزيّة، متبعين سياق الخطاب السردي، كما يأتي:

(1) السعفي، ص 99.

(2) القرطبي، التفسير، ج 1، ص 307.

(3) عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج 1، ص 345.



والعلاقة الدائرية بين هذه الوحدات تعبر عن انغلاق الفضاء الذي تكوّنه، وتعبر، في الوقت نفسه، عن تواصلها المتبادل، وهي تفتح باب تناظر رأينا أسسه بين إبليس والحية من ناحية والطاووس وحواء من ناحية أخرى، وهذا التناظر الثنائي المضاعف يقوم على رمزية الرقم (2) ورمزية الرقم (4)، وهما رمزيتان تخرجان الواحد نحو الكثرة، والمفرد نحو المتعدد، فتتدرجان بالعالم من الله إلى الإنسان، ومن السماء إلى الأرض. إن عالم إبليس عالم مكتمل وكماله ذاك هو الذي مكّنه من النجاح في تحقيق طلبته، وهي إخراج آدم من الجنة ونعيمها.

يلتقي الاختبار الرئيسي والتمجيدي لبرنامج إبليس بالاختبار الرئيسي والتمجيدي لبرنامج آدم؛ إذ يقيم السرد علاقة تقابل واضحة بين «البطلين» وما نتج عن فعلهما. ولقد كان نجاح إبليس في الاختبار تعبيراً موازياً عن فشل آدم في اختباره وعصيانه ربّه وسقوطه في حبال الشيطان.

يقوم الاختبار الرئيسي لآدم على إحداث تغيير في العلاقات القائمة بين عوامل البرنامج السردى الجزئى الثانى (ب.س.ج.2)؛ وهي أساساً آدم وحواء وإبليس والمؤتى والملائكة، فبعد أن كانت العلاقة بين آدم وحواء من ناحية، والمؤتى من ناحية أخرى، قائمة على تبعية الأولين للثاني، واتصالهما به، تغيرت العلاقة إلى انفصال وخروج عليه عبر عصيان أمره، وخيانة العقد الذي قام بينهما، وهذا الانفصال والخروج أدى إلى انقلاب في العلاقات بين آدم وكلّ عناصر قوّته ولذّته في الجنة من علاقات اتصال وخدمتها إياه إلى علاقة انفصال وعقوبة وطرده و«شماته»... ولقد أقام الاختبار الرئيسي

لبرنامج آدم علاقة جديدة بين آدم وحواء، فبعد أن كانت طيعة تسير في ركبه أصبحت حجر الأساس في فشله ووقوع العقوبة عليه.

غير أن هذه التغيرات عائدة إلى علاقة أساسية ربطت بين آدم والشجرة، وترتقي هذه العلاقة من علاقة بين إنسان ونبات إلى علاقة رمزية تواصل خط قوة الرموز التي تتحرك داخل النص الأسطوري؛ علاقة تقوم على الأكل (أ) و«المواقعة»⁽¹⁾، تتخذ فيها الشجرة في دلالاتها الرمزية محلاً معقداً. وسنعمد، من أجل محاصرة هذه الدلالات في حدود ما يهمنا منها في قصة آدم، إلى تتبع سياقين هما سياق الخطاب الأسطوري الذي وردت فيه حكاية آدم، وسياق الخطاب الثقافي والفكري عموماً، حيث قد نجد ما يزيح عن دلالات الرمز حجاً تكاثف.

د- آدم/ الشجرة:

مرت العلاقة بين آدم والشجرة بمرحلتين مرحلة الاجتناب ومرحلة الاقتراب، تستجيب الأولى للعقد القائم بين المؤتي وآدم، وتكسر الثانية هذا العقد، فيقوم عقد آخر بين آدم وبقية عوامل برنامج استخلافه في الأرض. وعندما نتذكر أن الجنة ﴿مِنْ نَّحِيلٍ وَأَعْنَابٍ﴾ [البقرة: 266] ولآدم ﴿فِيهَا فَوْكِهُ كَثِيرٌ﴾ [المؤمنون: 19]، علمنا أن اقترابه من شجرة بعينها حرّمه من بقية الأشجار التي أبيضت له. والسؤال الذي يستبق الذهن هو: لماذا كان الامتناع عن الاقتراب من الشجرة موضوعاً للاختبار، وليس عملاً آخر، ولا سيما أننا نجد في الحضارات السابقة موضوعات أخرى شكّلت اختبارات عسيرة، وجعلت الناجحين فيها أبطالاً تراجيديين (شأن كيومرث وهو يصارع الشيطان، أو شأن أوديب ومعرفته لنفسه)، أو أنصاف آلهة (مثل هرقل أو جلجامش...). ونجد دواعي اختيار الشجرة موضوع اختبار آدم سواء عند المسلمين أم من سبقهم من أهل الكتاب في رمزية الشجرة وفي ارتباطها

(1) الطبري، التاريخ، ج 1، ص 74. ابن الجوزي، المتظم، ج 1، ص 206.

بصورة آدم من ناحية، وبالدلالات التي تتحرك وتتلاقى فيه من ناحية أخرى. دون أن نغفل، أثناء تبين هذه الدلالات، أنّ الأسطورة الدينية السنيّة والإماميّة تستعيد في موضوع الشجرة ما جاء في النصّ الديني الإسلاميّ منه والتوراتي. فما هي دلالات رمزيّة الشجرة؟

يمكن، بالنظر إلى ما آل إليه آدم عندما أكل من الشجرة، حصر دلالاتها المتنوّعة في قسمين كبيرين أولهما اعتبارها شجرة الخلد وملك لا يبلى، وثانيهما اعتبارها شجرة المحدث.

أ- الخلد والملك:

تنوّعت النصوص في بيان الخلد والملك اللذين أغرى بهما إبليس آدم وحواء، فالخلد بقاء في الجنة أبداً لا ينقطع بخروج أو طرد، كما كان حال إبليس، أو هو الحياة التي لا موت بعدها ولا فناء كالإله، والملك تحوّل إلى صنف الملائكة، أو إلى رتبة الملوك؛ فقد قال إبليس لآدم: «إن أكلت منها كنت ملكاً مثل الله تبارك وتعالى»⁽¹⁾. و«الشجرة غصونها متشعب بعضها في بعض، وكان لها ثمر تأكله الملائكة لخلدهم»⁽²⁾. والخلد متعلّق بالحياة، والملك متعلّق بالقدرة التي يمثّل العلم، في السياق السردى، أقوى مظاهرها. وتحدّد شجرة الخلد والملك بكونها شجرة الحياة والعلم، ويوحّد النصّ السنيّ بهذا التحديد بين مجالين كان النصّ الكتابي قد فصل بينهما⁽³⁾؛ فقد

(1) الطبري، التاريخ، ج 1، ص 71؛ التفسير، تح. الشاكرين، ج 1، ص 526، وج 18، ص 387، تح. العطار، ج 1، ص 236، وج 16، ص 223. الشوكاني، فتح القدير، ج 2، ص 196.

(2) الطبري، التاريخ، ج 1، ص 72؛ انظر أيضاً: الصنعاني، تفسير الصنعاني، ج 2، ص 226. الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج 1، ص 526، تح. العطار، ج 1، ص 235. ابن عساكر، ج 69، ص 103. ابن كثير، التفسير، ج 1، ص 235. السيوطي، الدر المنثور، ج 9، ص 357. الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج 1، ص 169.

(3) العهد القديم، سفر التكوين: 2: 15-17.

كان آدم التوراة قد أكل من شجرة علم الخير والشرّ، ف «اضطرّ» الربّ إلى إخراجه من الجنّة قبل أن يتفطن إلى شجرة الحياة فيأكل منها ويصبح إلهاً.

ولا توحّد نصوص مدوّنتنا بين نوعين من الشجر عند بني يعقوب فحسب؛ بل تَسْتَعِيدُ، من خلال شجرة الخلد وعظمتها⁽¹⁾، دلالة الشجرة وقدسيّتها عند العرب في الجاهليّة كما بدا ذلك في «ذات أنواط»⁽²⁾، أو في «نخلة نجران»...⁽³⁾؛ وهما شجرتان مقدّستان ترتبطان بالثياب وتعليقها عليهما إمّا قبل الدخول إلى الحرم، شأن ذات أنواط، وإما للزينة شأن نخلة نجران، وعند ثقافات موعلة في القدم، كالثقافة الصينيّة والفرعونيّة والإيرانيّة واليونانيّة

(1) «قال رسول الله ﷺ: إن في الجنة شجرة يسير الراكب في ظلها مئة عام لا يقطعها شجرة الخلد». انظر: ابن كثير، التاريخ، ج 1، ص 77. شبل، معجم الرموز، ص 169.

(2) الحموي، ياقوت، معجم البلدان، ج 1، ص 273. البيهقي، السنن الكبرى، ج 6، ص 346. عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج 1، ص 274. وقد تقوم مقام الإله أو عجل بني إسرائيل. الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج 13، ص 81-82، تح. العطار، ج 9، ص 61. ابن كثير، التاريخ، ج 4، ص 325. الطوسي، التبيان، ج 1، ص 402؛ مجمع البيان، ج 1، ص 345. انظر تعليق الغزالي على نوع مكانة ذات أنواط عند العرب قبل الإسلام وبعده حين يقول: «فاعلم أن ذات أنواط إنما كانت شجرة في أيام العرب الجاهلية تعلق عليها يوماً في السنة فاخر ثيابها، وحلي نسائها، لأجل اجتماعها عندها وراحتها في ذلك اليوم، ولم يكونوا يقصدونها بالعبادة لما كانت بغير صفة التماثيل المنحوتة والأصنام». الغزالي، كتاب الإملاء في إشكالات الإحياء، ضمن كتاب إحياء علوم الدين، دار الكتاب العربي، (د.ت)، ج 17، ص 35.

(3) «كان أهل نجران يومئذ على دين العرب يعبدون نخلة لهم عظيمة بين أظهرهم لها عيد في كل سنة، فإذا كان ذلك العيد علقوا عليها كل ثوب حسن وجدوه وحلي النساء فخرجوا إليها يوماً وعكفوا عليها يوماً». الحموي، معجم البلدان، ج 5، ص 266. ابن الأثير، الكامل، ج 1، ص 329. ابن كثير، التاريخ، ج 2، ص 168. عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج 1، ص 275. علي، جواد، المفصل، ج 12، ص 184. انظر ما يروى عن كيفيّة تحوّل نجران من عبادة النخلة إلى المسيحيّة. الطبري، التاريخ، ج 1، ص 543.

الرومانية...⁽¹⁾. ولئن بدا معنى الخلود مرتبطاً بالأشجار في تجدد الفصلي؛ إذ تتساقط أوراقها في الخريف وتزهر في الربيع، فإنّ اقترانها بالملك، ومن وراء الملك الألوهية، راجع إلى حركة نموّها التي تسعى من تحت الأرض إلى السماء. ولقد رأينا في رمزية الحيّة وحواء أنّ عالم ما تحت الأرض، عالم الغيب الأرضي المظلم المخيف، عالم الفعل الذي يحكم من خلاله الخفيّ البيّن والغائب الشاهد، هو العالم الذي لا يستطيع الإنسان الإقبال عليه وحكم أعوانه وسادته، إنه عالم فوق إنساني⁽²⁾، ولذلك كان الأكل من الشجرة دخولاً في هذا العالم⁽³⁾.

تعبّر الشجرة إذاً عن مجالات رمزية ثلاثة، أولها: ربطها الصميم بين الأرض (الطين، والتراب...) والفعل والخلود عبر التجدد الفصلي، أو ارتباطها بالنسر في الفن السلجوقي⁽⁴⁾، وثانيها: سعيها الذي يكاد لا يتوقّف إلى الصعود والعروج إلى السماء⁽⁵⁾، والارتفاع عن الأرض، إنّها جزء من

(1) يقدّم صاحباً (معجم الرموز) التأويلات السبعة التي يقترحها إلياد للشجرة، وتحوم في معظمها حول علاقتها بالكون وخلقه، ثم يقدّمون مختلف دلالات الشجرة في سائر الحضارات.

Chevalier, et Gheerbrant, p. 62 et suite.

انظر أيضاً:

Biedermann, p. 350. Humbert, p. 63 et suite. Cirlot, p. 346 et suite. Ferber, p. 219.

انظر دلالات النخلة مثلاً عند سائر الحضارات: شبل، معجم الرموز، ص 169، وص 327...

(2) انظر في هذا: Eliade, Traité d'Histoire des Religions, p. 231 et suite.

(3) تمثّل الشجرة في أساطير عديدة معبراً بين عالمين عالم الواقع وعالم آخر، انظر:

Eliade, Traité d'Histoire des Religions, p. 231-232. Durand, «Symbolisme de la terre», E.U., Paris, 1992, Corpus 22, p. 327. Tresidder, p. 208-209.

(4) شبل، معجم الرموز، ص 169.

(5) يقول ملك شبل: «الشجرة بشكل عام ترمز إلى الإنسان الساعي إلى مصير أفضل

بريء من آية فكرة سيئة». شبل، معجم الرموز، ص 169. الميداني، مجمع الأمثال، =

الأرض يسعى إلى الانقطاع عنها، وثالثها: تقديم هاتين القدرتين (الخلود والسمو) في شكل ثمر مقدّس. ومن هنا يماثل آدم الشجرة، فقد تشكّل مثلها من الأرض، ويعرج مثلها إلى السماء؛ إذ يصعد المنبر، ويركب الفرس الميمون، ويُرفع على أكتاف الملائكة، وكلاهما يخرج من الظلمات إلى النور، من التراب إلى السماء⁽¹⁾. فهل كان منع آدم من الشجرة منعاً من العودة إلى جزء من ذاته، الجزء الذي يتعلّق بما عمّده إبليس من جسده، وهو مسار الأكل (الفم، والجوف، والدبر)؟ وهل كان إلزامه بعدم الاقتراب إشارة لآدم بأنّه أصل الخلود، وأنه متى طلب الخلود من خارج. ذاته فقدّه؟ هل كان الحرمان من الشجرة حرماناً من الأمّ الرمزيّة، وتحقيقاً لاستقلال آدم، وهو مرحلة في مسار طقوس التعليم (rituels d'initiation)، فإذا خالف الأمر أصبح كما سنرى بعد قليل عاجزاً قابلاً للموت؟

ب- شجرة الحدث:

لئن سعى تحديد شجرة الخطيئة بشجرة الخلد والملك إلى تحديد وجهة حركة آدم وحواء نحو السما والرفعة والتماثل مع الملائكة أو التشبّه بالإله؛ وهو ما يلتقي وامتداد الشجرة عمودياً وانتصابها، فإنّ تحديد هذه الشجرة عينها بالشجرة التي من أكل منها أحدث، ولا ينبغي لمن أحدث البقاء في

= ص 1-2. انظر أيضاً: المعري، أبو علاء أحمد بن عبد الله بن سليمان (ت 449هـ/ 1057م)، رسالة الغفران، تصحيح إبراهيم اليازجي، مصر، ط 1، 1325هـ/ 1907م، ص 8. ويرى شبل أنّ الغزالي يعدّ الشجرة رمزاً «إلى الملكة التأملية الفكرية جذعها منهل المعرفة، وأغصانها مواهب وثمارها نتائج». شبل، معجم الرموز، ص 169.

(1) إن التشابه بين آدم، والإنسان عموماً، والشجرة، والنبات خصوصاً، ممّا أشار إليه الحديث النبويّ عند الكلام عن ناس يُخَرَّجُونَ من النار إلى الجنة، انظر القرطبي، التفسير، ج 5، ص 54؛ أبو الشيخ، العظمة، ج 2، ص 652-653. انظر أيضاً الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج 20، ص 476؛ السيوطي، الدر المنثور، ج 11، ص 415؛ ج 14، ص 388؛ ابن كثير، التفسير، ج 3، ص 287؛ ج 8، ص 381.

الجنة، يعكس وجهة هذه الحركة نحو الأسفل ونحو غير المرغوب فيه؛ فالتحديد الأول يسعى إلى إلغاء الشهوة؛ لأن الشهوة لم تُرَكَّب في الملائكة، في حين يؤكد التحديد الثاني هذا الجانب في أبوي البشريّة. النزوع الأول مقدّس والنزوع الثاني مدنّس، وإذا كان الأول ليس إلا «كذبة» من إبليس ومساعدته فإنّ ما بقي هو التدنيس والنزول.

ولقد سعى الخطاب الإسلامي إلى تحديد هذه الشجرة. ويذكر ابن الجوزي أقوالاً ستة؛ كلّ قول يُنسَب إلى علَم من أعلام أهل العلم: «في الشجرة ستة أقوال، أحدها: أنّها السنبلة، وهو قول ابن عباس وعبد الله بن سلام وكعب الأحمري ووهب بن منبه وقتادة وعطية العوفي ومحارب بن دثار ومقاتل، والثاني: أنّها الكرم رُوي عن ابن مسعود وابن عباس وسعيد بن جبيرة وجعدة بن هبيرة، والثالث: أنّها التين رُوي عن الحسن وعطاء بن أبي رباح وابن جريج، والرابع: أنّها شجرة يُقال لها شجرة العلم قاله أبو صالح عن ابن عباس، والخامس: أنّها شجرة الكافور نُقل عن علي بن أبي طالب، والسادس: أنّها النخلة رُوي عن أبي مالك، وقد ذكروا وجهاً سابعاً عن وهب بن منبه أنّه قال: هي شجرة الخلد، وإنما الكلام على جنسها»⁽¹⁾.

وإذا تجاوزنا اعتبار الشجرة شجرة العلم أو شجرة الخلد أو شجرة الكافور لما يجمع بين هذه الأقوال من انتماء الشجرة إلى فضاء المقدّس، فضاء الآلهة، فإنّ ما بقي من الأقوال يجعل الشجرة السنبلة أو الكرمة أو النخلة أو التين⁽²⁾. وهذه التحديدات الأربعة تستعيد الأشجار المقدّسة في

(1) ابن الجوزي، زاد المسير، ج 1، ص 66. ونجد عند الهمداني في الإكليل أنّها شجرة الأترج. انظر: الهمداني، الإكليل، ج 1، ص 39. انظر أيضاً: الثعلبي، التفسير، ج 1، ص 182. الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج 1، ص 158، وص 169. الجزائري، نعمة الله، النور المبين، ص 49.

(2) يقول ابن سيرين: «وورق الشجر رزق وأموال إلا ورق التين فإنه حزن». ابن سيرين، ص 448.

الديانات والأساطير الدينية السابقة للإسلام. فالكروم ثمرة الخلود عند الفراعنة، والتين نبتة مقدّسة تلحق بالرّبة حاثور المصريّة⁽¹⁾، والحنطة هي شجرة الخطيئة عند اليهود والشجرة المقدّسة عندهم⁽²⁾، وشجرة الكافور ذات خاصيّة فردوسيّة⁽³⁾ تنشأ من ارتباطها بالنعيم أرضيّاً كان أو سماويّاً، والزيتون والنخل والرمان شجر مقدّس في الثقافات الساميّة الشرق أوسطيّة⁽⁴⁾؛ فالنخلة من شجر العرب المقدّس في الجاهليّة، سواء رأينا ذلك في عبادة أهل نجران نخلة بين ظهرائهم قبل أن تقتلها كرامة المسيحي، أم رأينا ذلك في سمرات العزى وسكناها فيها⁽⁵⁾، أو قرأنا ذلك في حديث للرسول يجعل النخلة من

(1) Tresidder, Jack, The Hutchinson Dictionary of Symbols, p. 208.

(2) انظر حضورها في العهد القديم، سفر التكوين، 27: 28، و27: 37، و45: 23. سفر الخروج، 29: 1-5.

(3) شبل، معجم الرموز، ص 263. غير أنّنا لا نفهم كيف تكون الشجرة شجرة كافور إلا بالانتباه إلى أمرين مهمّين، الأوّل: أن من ينسب إليه القول بأن شجرة الخطيئة هي شجرة الكافور هو علي بن أبي طالب، والثاني: أن الخطيئة عند الإماميّة والإسماعيليّة هي، كما رأينا، متعلّقة بآل البيت سواء تعلّق الأمر بمكانتهم أو بعلمهم أم بالنور الذي منه خلقوا... وإذا علمنا أنّ الكافور هو رمز البياض الخالص والصفاء الكامل، ولذلك كان رمز الإله الهندي شيفا (Chevalier, et Gheerbrant, p. 161)، وتذكّرنا المكانة التي فيها آل البيت، كان اختيار رمز الكافور لشجرة الخطيئة مفهوماً.

(4) عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج 1، ص 277.

(5) الطبري، التاريخ، ج 2، ص 163. الحموي، معجم البلدان، ج 4، ص 117. القرطبي، التفسير، ج 17، ص 99. ابن كثير، التفسير، ج 4، ص 255. ابن كثير، البداية والنهاية، ج 4، ص 316. يقول أحد المعاصرين واصفاً النخلة: «دم النخلة رحيق عذب وقلبها لذيذ شديّ، تزهو وتحلم، تسقي وتسكر، تلد وتحنّ، وتطلب الحبّ في الربيع، تحمل الغناء إلى فؤادها، تطوّح بغلتها الجنوب والشمال، وتصهرها الشمس فتذقها وتنضجها فتمتلئ لحماً، وتنقل العراجين، وتمتدّ الشماريخ يتّمرّ نوراني ذلك الخريف في الجريد». خريف، البشير، الدقلة في عراجينها، الدار التونسية للنشر، ص 25-26.

الجنة⁽¹⁾، أو في تأويل آية من القرآن تعدّ الكلمة الطيبة هي النخلة⁽²⁾.

والمهمّ في كلّ هذا أمران، أولهما: أن النصّ الأسطوري يستعيد في تنوع معنى شجرة الخطيئة ما آمنت به أمم سبقت، وثانيهما: أنه يوحد بين دلالات الأشجار المقدّسة وبين ما جاء به الإسلام، وهذا التوحيد يقوم على المحافظة على هذه الدلالات دون الإبقاء على مضامينها القدسيّة. ولقد تمّ له ذلك بإعادة توجيه معاني هذه الأشجار من بيان علاقتها بالآلهة باعتبارها رمزاً من رموزها إلى بيان علاقتها بآدم أساساً، فلقد «خلقت النخلة والرمّان والعنب من فضل طينة آدم»⁽³⁾، وهو خلق يعضد ما رأيناه من تماثل آدم

(1) البرقي، المحاسن، ج2، ص529. البكري، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز الأندلسي (486هـ/1093م)، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، تح. مصطفى السقا، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1403، ج3، ص827. الثعلبي، عرائس المجالس، ص34.

(2) الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج16، ص572، وص574. الصنعاني، ج1، ص342. الشوكاني، فتح القدير، ج3، ص106. السيوطي، الدر المنثور، ج5، ص22-23. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمّد بن محمّد بن حبيب البصري البغدادي (364-450هـ/974-1058م)، تفسير النكت والعيون، تح. السيّد بن عبد المقصود بن عبد الرحمن، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ج3، ص131. ويورد القرطبي تشابهاً بين النخلة وإيمان المؤمن. القرطبي، ج9، ص359. الطوسي، التبيان، ج6، ص291. الطبرسي، تفسير مجمع البيان، ج6، ص74. الكاشاني، الفيض، التفسير الصافي، ج3، ص85... شبل، معجم الرموز، ص327. انظر أيضاً علاقة الشجرة، شجرة الحياة أو شجرة المعرفة، بالتوراة في مختلف مراحل تاريخ اليهوديّة:

Scholem Gershom, «antinomianism», in E. J., 2nd edition, Vol. II, p. 200.

وانظر العلاقة التي يقيمها تصوّر اليهودي بين النخلة والشیطان وأذاه:

Rabinowitz, Louis Isaac, «demons, demonology», in E. J., 2nd edition, Vol. II, p. 575.

(3) بن شيرويه، الفردوس بمأثور الخطاب، ج2، ص191. السيوطي، الدر المنثور، ج5، ص504. ابن عساكر، ج7، ص382. الطبرسي، أبو نصر رضي الدين بن أمين الدين أبي علي الحسن بن الفضل (ق6هـ/12م)، مكارم الأخلاق، منشورات الشريف الرضي، ط6، 1392هـ/1972م، ص174.

والشجرة، ولقد كان التماثل في مستوى حركة الشجرة ودلالاتها على الخلود والألوهية، ونجد هنا تماثلاً في العنصر فـ «الشجرة... كالإنسان عالم صغير يجتمع فيه العناصر الأربعة من تربة وماء وهواء وبواسطتها يقتدحون النار»⁽¹⁾، وعنصر النار ينبع من الشهوة وما الشهوة إلا شهوة البطن أو الفرج، ويتوحدان في الطعام، الذي هو من شهوة البطن، ولأنه نتج عنه انكشاف العورة جسر شهوة الفرج؛ وعنصر النار حاصل في طريق عروج إبليس في جسد آدم عندما دخل في فمه وخرج من دبره. لقد قدح الأكل عنصر النار، وهو عنصر جنسي أساساً، فأنكشفت العورتان وانكشف من ورائهما العالم الخفي⁽²⁾.

إنّ ما تحمله الشجرة من دلالات التجدد والخلود، واكتنازها كلّ العناصر التي تكوّن العالم والوجود، تضع آدم وإبليس في وضع البطل التراجيدي الذي يطلب ما يريد فلا يحقق بما يطلبه إلا ما تريد الآلهة. وشبيه وضع آدم في الجنة بوضع البطل رغم أنه ذاك الذي يوضع في قصر، ويحرم من فتح باب واحد من دون كل أبوابه فيفتحه ويجد نفسه في وضع مأزوم ما كان ليدخله لو استمع النصيحة، فيقع بذلك في اختبار كيفية النجاة. وهو إذ «يختار» بمحض «إرادته» قبول الأمانة، ويسعى من خلال الشجرة إلى النجاح في تحقيق غاية قبولها، وهو البقاء في الجنة، لا يفعل بذلك إلا فتح باب الجنة للخروج منه إلى حيث يشقى ويضحى. أمّا إبليس فهو، إذ يغوي آدم بالشجرة سعياً إلى إخراجه من الجنة، موقناً أنه بذلك يقف ضدّ إرادة الله الذي فضّل آدم عليه، لم يفعل سوى أنّه حقّق إرادة الله في آدم بخروجه من الجنة وقيامه خليفة في الأرض. كلاهما بطل يقف على طرف مقابل للطرف الذي يقف عليه الآخر، يساعد كلّ واحد منهما مساعدون لم يحدّدا بشكل نهائي بعد؛ لأنّ العداء الحقيقي، ذاك الذي يقوم على الفعل وضده، لا يكون

(1) عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج1، ص280.

(2) «وأحبّ آدم أن يدنو من حواء فأسبلت القباب ستورها فتغشّاها». الكساني، ص118.

إلا في الأرض، والهبوط إلى الأرض يحتاج إلى «خصال» و«مطالب» يحققها المؤتي لكل طرف، فتكتمل بذلك معالم الصراع بينهما، وهي عينها معالم الحياة في الأرض.



الفصل الثاني

آدم في الأرض

«فرح إبليس بنزول آدم من الجنة وما علم
أن هبوط الغائص في اللجة خلف الدر
صعود» (ابن قيم الجوزية)⁽¹⁾.

يعتني البرنامج السردى الرئيسي لحكاية آدم بوصل الفاعل آدم بموضوع
هو الخلافة، وقد احتوى هذا البرنامج الرئيسى على برنامجين كبيرين يعتني
أولهما بآدم في السماء خلقاً واختباراً في الجنة، ويعتني ثانيهما بآدم في
الأرض. ويتخذ (ب.س.ك2) الشكل التجريدي الآتي:

آدم ٧ الجنة ← آدم ٨ الجنة

ذلك أن آدم ما إن أطرده من الجنة حتى أخذ «يحلم» بالعودة إليها، ويدعو
الله لذلك، ويطلب من جبريل أن يسمح له بالنظر إليها مرة أخيرة قبل الابتعاد
عنها... ولكن هذا المقصد الأساسي لبرنامج آدم في الأرض له تنويعات
مختلفة أهمها:

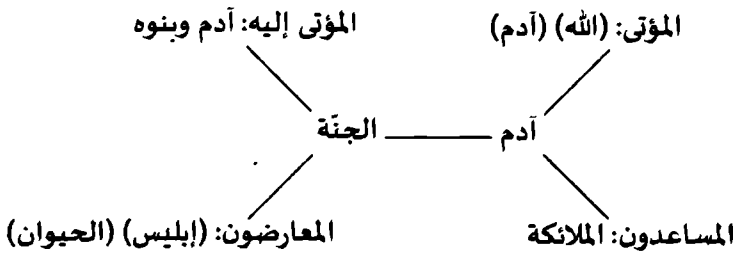
آدم ٨ الأرض ← آدم ٧ الأرض

(1) ابن قيم الجوزية، الفوائد، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط2، 1393هـ/
1973م، ج2، ص35.

أو

آدم ٧ السماء ← آدم ٨ السماء

وهذه التنويعات ستجد لها صدى عند تحليلنا للبرنامج السردى. ونكتفي هنا بملاحظة مدى علاقة التوافق والتماثل بين السماء والجنة^(١)، ومدى التقابل بين السماء أو الجنة من ناحية والأرض من ناحية أخرى. ولهذا البرنامج السردى أنموذج عاملتي يتخذ الصورة الآتية:



ويقوم هذا الأنموذج العاملية مجموعة من العلاقات المتشابكة بين مختلف الفواعل تسعى في منتهى أمرها إلى غايتين متقابلتين بحسب وظيفة الفاعل المعنوي هما: إنجاح آدم في مهمته أو عرقلته فيها، ما يعطي هذا

(١) نجد عند ابن كثير ذكراً لمن رأى أن جنة آدم في السماء ومن رأى أنها في الأرض. ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١، ص ١٩٠، وج ٢، ص ٨٤-٨٥. وممن ربط إيمان المسلم بالإيمان بأن جنة آدم جنة سماوية، ابن أبي يعلى في طبقات الحنابلة من الأوائل، والدمشقي في (شذرات الذهب) من المتأخرين. انظر في كل هذا: ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج ٤، ص ٦٦ وما بعدها. ابن أبي يعلى، أبو الحسين محمد (ت ٥٢١هـ/ ١١٢٧م)، طبقات الحنابلة، تح. محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، ج ٢، ص ٢٠. القرطبي، ج ١، ص ٣٠٢. الدمشقي، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد بن العماد العكري الحنبلي (١٠٣٢-١٠٨٩هـ/ ١٦٢٣-١٦٧٨م)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح. محمود الأرناؤوط، خرّج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط ١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ج ٤، ص ١٦٠.

البرنامج طابع الاختبار: اختبار آدم مرة أخرى؛ أينجح في تحقيق ما يريد أم يفشل؟ واختبار آدم يتمثل في اكتساب الموضوع وهو الجنة بعد أن أضعافها وهبط منها. وسنعتني بجملة هذه العلاقات من خلال النظر في المراحل الثلاث التي يمرّ بها الاختبار، وهي: الاختبار الترشيحي، والاختبار الرئيسي، والاختبار التمجيدي.

1- الاختبار الترشيحي أو إعادة الخلق:

يسعى الاختبار الترشيحي إلى استعادة القدرات والمكانة التي كانت لآدم قبل خطيئته، والتي نُزِعَتْ عنه فتعرّى منها. ولقد رأينا أنّ تلك القدرات وهذه المكانة تُجمَعُ في مجالات ثلاثة هي: الجمال والعلم والرفعة، ما يعني أن آدم أصبح في مكانة تجمع بين القبح والجهل والذلّة. يتحرّك الاختبار الترشيحي إذاً من نتيجة الخطيئة المباشرة إلى ردّ هذه النتيجة؛ أي من التشويه إلى تحسين خلقه، ومن الجهل إلى تعليمه، ومن الذلّ إلى إرجاعه إلى مكانته.

1-1- في التشويه:

التشويه إحداث تغيير نحو الأسوأ في الخلق، وقد أصاب أطراف الخطيئة على مستويين مستوى الجسد ومستوى المنزلة. ولقد رأينا أن أطراف الخطيئة قسّمان آدم من ناحية وحواء والحية والطاووس وإبليس من ناحية أخرى. ثمّ ألحقت حواء بآدم، وأصبحت له معينة؛ لأنها منه خلقت فأصبح القسمان جامعين للتقابل الأساسي بين الإنسان في ازدواجه وثنائيته؛ أي في ما يُحقّق معنى إنسانيته، وبين غيره من الموجودات، وما الحية والطاووس وإبليس إلا نماذج عنها سواء كانت كائنات ضياء أم كائنات خفاء، وسواء كانت كائنات الفضاء أم كانت كائنات ما تحت الثرى.

والملاحظ أنّ التشويه الذي أصاب آدم جسداً ومكانةً يتقاطع، في كثير من المواقع، مع ما أصاب بقيّة الأطراف، ويمكن جمع ذلك في هذا الجدول البياني:

الموضوع	آدم وحواء	الطاووس	إبليس	الحية
1- اللباس	(-)	(-)	(-)	(-)
2- الإبعاد والهبوط	(+)	(+)	(+)	(+)
3- الشقاء	(+)	(+) (-)	(+)	(+)
4- الطعام من الأرض	(+)	(+)		(+)
5- الموت	(+)	(+)	(-)	(-) (+)
6- انقطاع رؤية الله	(+)		(+)	

يمكن أن نلاحظ حول هذا الجدول ملاحظات ثلاث: الأولى أنَّ التتطابق بين جميع الأطراف جاء في مجالي العري والإبعاد إلى الأرض، فهذان المجالان متلازمان لأنَّه لا عراء في الجَنَّة ولا في السماء؛ إذ العراء يفزع الملائكة⁽¹⁾. والثانية أنَّ نسبة التتطابق تضعف قليلاً في مجالي الطعام والشقاء والموت؛ إذ يغيب إبليس من مجال الطعام والموت، ويغيب الطاووس من مجال الشقاء، وتغيب الحية نسبياً من مجال الموت؛ لأنها لا تموت حتف أنفها. ولكن الترابط، على الرغم من ذلك، بين هذه المجالات قوي. والملاحظة الثالثة تجمع بين آدم، دون حواء، وإبليس، وذلك في مجال انقطاعهما عن رؤية الله، ما قد يعني تركهما دون عناية المؤتي؛ وهو ما يعني أنهما سيكونان بطلين يسعى كل واحد منهما إلى تحقيق ما يريد بمقتضى ما توافر له من قوى وسلطان. غير أن هذه المجالات الثلاثة يجمعها المجال الأول والمجال الثاني، ذلك أنَّ الطعام راجع إلى الجوع والشقاء، راجع إلى العمل والموت، راجع إلى الخروج من عالم الخلود، وكلّ هذا نتيجة للهبوط من ناحية، وللعري بما هو «النظر» في «سوء» آدم وحواء من ناحية أخرى. أمّا الانقطاع عن رؤية الله فراجع إلى الخروج عن «العالم المقدّس» عالم الصفاء والنقاء، وإلى العري؛ لأنَّ العراء مناقض لما عليه عالم القدس من

(1) الكسائي، ص 122.

احتجاب بالنور⁽¹⁾، ولذلك يمكن اعتبار العراء والهبوط صورتين نواتيتين تكشفان الوجه الأول من وجوه الاختبار الترشيعي لبرنامج عودة آدم إلى الجنة، وهو وجه التشويه/التحسين.

1-2- في العراء :

كان لباس آدم في الجنة وجهاً من وجوه كرامته وسلطته على من فيها، ولذلك أصبح عريه سبباً في تحوّل علاقته بالملائكة، وبما كان عليه من حلّي، فإذا الملائكة لا يكفّون عن لومه وتقريعه والتحريض على طرده⁽²⁾، وإذا الأشجار تنقبض وتتطاوّل حتّى لا يأخذ آدم وحواء منها شيئاً يستتران به، وإذا ما كان عليهما من حلّي وخواتم يطير عنهما ويبشرهما بالشقاء، ولقد انتفض السرير والمنطقة، ولأمله فرسه الميمون والحمامة التي كانت تضع له تاجه؛ بل إنّ الخطيئة جعلت حواء عاجزة عن ستر جسدها بشعرها لأن شعرها تاج جمالها والجمال هبة من المؤتي إليها. يحوّل العراء، إذاً، العلاقة بين آدم ومكوّنات الجنة من حالٍ إلى أخرى فيقلبها، فبعد أن كان آدم هو الأعلى تتحوّل كلّ الكائنات إلى كائنات تنظر إليه من عليّ ما يجعل وضعه وضع الصغار والمذلة، وهو وضعٌ لا يليق بمن في الجنة لأنها ترتبط بالعرّ والقوّة والكرامة، وهو وضع كذلك لا يليق بمن هو خليفة لله في الأرض في المعنى السياسي للخليفة؛ إنه وضع لا يليق بالعزيز من القوم. وحال آدم هي عينها حال الطاووس وإبليس والحية وحواء، إن الخطيئة سوّت بين الحاكم والمحكوم، بين الخليفة ورعيّته، وهي مساواة سيسرع الخطاب السردى إلى تجاوزها بإعادة تكريم آدم وترك بقيّة أطراف الخطيئة، دون حواء التابعة لآدم، على حال عرائها وذلتها.

(1) الثعلبي، عرائس المجالس، ص 27. النويري، النهاية في غريب الأثر، ج 3، ص 158.

(2) الكسائي، ص 122-123. وهو تحريض قامت به الملائكة لإخراج الجن والشياطين من الجنة. انظر: ابن منبّه، التيجان، ص 5-6.

والعري انكشاف الجسد وارتفاع الحجاب النوراني عمّا كان موجوداً، ولم يكن آدم يعلم بوجوده، فمن هذه الناحية نتجت معرفة للذات عن الخطيئة، عن ملامسة الشجرة أهم رموز التجدد والبعث والحياة والانبثاق من الخفاء إلى الضياء. ولقد أدّت هذه الملامسة إلى انبثاق جسد آدم وحواء من الخفاء (النوراني) إلى الجلاء والضياء (غير النوراني). إنّ العري هو تحوّل الجسد إلى كائن «مظلم»، ولكنّه إظلام هو الانكشاف والجلاء والضياء عينه. لقد اكتشف آدم بعريه الجزء الذي سيُمثّل ضعفه وستكون حياته في المستقبل استجابة لهذا الجسد، لقد تحوّل آدم بالشجرة إلى ذاته، فعرفها بعد أن كان لا يجهل إلّاها، وكان من نتيجة المعرفة أن تحوّل إلى جاهل بكلّ ما سيحيط به.

الجسد بعد الخطيئة ليس هو قبلها؛ ذلك أنّ ما فيه من ضعف وإظلام كان يغطّيه النور، فلا مجال لظهوره سواء في عيني آدم وحواء أم من خلال وظائفه الطبيعيّة، غير أنّ شجرة الخطيئة دفعت إلى الإحداث، ما أوجب شقّ دبر آدم وقبلة، وهما موقعان كانا موجودين وآدم طين، وكان الدبر والفم مسرح حركة إبليس⁽¹⁾. جديد جسد آدم بالنسبة إلى آدم هو انكشاف ما فيه⁽²⁾، وانتباهه إلى ما كان من «خلق» إبليس فيه، وإذا تحوّلنا بإبليس إلى عنصره أو رمزه كان جديد جسد آدم هو انبثاق النار فيه، لقد أصبح خلق آدم خلقاً مزدوج العنصر من ماء وطين من ناحية ومن النّفس الموصوفة بالحرارة دائماً، من ناحية أخرى. أمّا الروح فقد تراجعت خلف النفس لأنّها ﴿مَنْ أَمَرَ رَبِّي﴾ [الإسراء: 85]، فلا جواب للسائل عنها. ومن هنا ليس انكشاف الجسد انكشافاً للظلام والسوء فحسب؛ بل هو انكشاف لقذارة الجسد وتنونته تينك اللتين كانتا في طبيئته وأخفاهما طيب الجنّة وروحها.

(1) الأصبهاني، العظمة، ج 5، ص 1599 و 1600.

(2) الثعلبي، عرائس المجالس، ص 30. الديار بكري، ج 1، ص 54.

1-3- في الهبوط:

الهبوط تَحَوُّلٌ من السماء إلى الأرض، ويأتي في إطار انتزاع الكرامة من آدم وطرده من الجنة، وبقطع النظر عن المكان الذي نزل فيه آدم، فإن الهبوط تحوُّل في المكان أدّى إلى تحوُّل في الجسد والإحساس به؛ ذلك أن الجنة لا جوع فيها ولا إحساس بحرارة أو برودة، في حين أنّ في الأرض الجوع والعطش من ناحية، وحرارة الشمس وبرودة الليل من ناحية أخرى⁽¹⁾. والتحوُّل في المكان أحدث تحوُّلاً في الزمان، فالهبوط يبدأ تاريخ الإنسان، تاريخ عمله على العودة إلى أصله الذي أطرده منه. ويمكن اختصار دلالات الهبوط في سياق تحليل حكاية آدم في دالتين: الأولى: نظر في معناه، والثانية: اكتشاف لما نتج عنه بخصوص آدم وصورته وشخصيته.

يعني الهبوط في سياق حكاية آدم إلحاق ما صوّر من الأرض إلى الأرض، وإرجاع ما أخذ منها إليها؛ إنّه رتق فتقها، وإصلاح تشويهاها الذي خشيته عندما نزلت الأملاك تبعاً عليها، فالهبوط إلحاق آدم بأصله، وإرجاع الإنسان إلى أمّه الأولى، تغذّيه وتحميه، ففي الأرض لا طعام إلا من تراب، ولا مصدر حياة إلا منه، فالنبات عنه يصدر، وعيون الماء منه تنبع، فأدم؛ إذ يعود إلى الأرض الأم الأولى، شبيهه بالأبطال الذين يُلقَوْنَ على الأرض فترضعهم قوتها فيكونون بعد ذلك أبطالاً.

الهبوط، إذًا، إحداث لتقابل صميم بين السماء والأرض، وإعادة الإطار السماوي الذي كان فيه آدم إلى سابق عهده من السكون والخشوع، وإنزال عناصر الاضطراب وأطرافه إلى أصل الاضطراب ومنبع الفوضى. وفي هذا التقابل بين الأرض والسماء يتحدّد ما نتج عن الهبوط؛ إذ الإزلال عن الجنة إيجاد بشكل عكسيّ للجنة السماويّة، جنة الخلود، في مقابل أرض الموت

(1) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج 1، ص 80. ابن كثير، قصص الأنبياء، ج 1، ص 27. السيوطي، الدر المنثور، ج 1، ص 138. ابن عساکر، ج 7، ص 413. ابن عساکر، ج 69، ص 108. الشوكاني، فتح القدير، ج 1، ص 71.

والفساد، فالهبوط على هذا إنشاء لحلم الجنة وحلم الخلود فيها، حلم «الفردوس المفقود»، وإنشاء الحلم هو إنشاء لإنسانية الإنسان إذا رأينا أن الخيال والحلم أهم خصائص إنسانيته. إن ما ينتج عن الهبوط هو نشأة فكرة العمل على العودة إلى الجنة المفقودة، هذه الجنة التي قد تكون الأصل الأنثروبولوجي لكل أحلام «المدن الفاضلة»، إن مما نتج عن الهبوط فكرة الدين، ولذلك ستشرع جلّ طقوس الدّين من خلال الرجوع إلى هذا الحدث الأوّلي: حدث الخطيئة عموماً وحدث الهبوط خصوصاً.

يتضافر العراء والهبوط من الجنة، إذًا، على «إعادة» خلق آدم جسدياً لأنهما أحداثا التقابل بين الكساء في الجنة وما يلحق به من عناصر سلطانه وباءته، وبين العراء في الأرض وما يلحق به من ضعف مزدوج؛ ضعف الجسد جوعاً وعطشاً وألماً، وضعف باءته لأنه كاد ينسى حواء فلم يغشها لسنوات تربو عند بعضهم على مئتي سنة. وليست إعادة الخلق هذه إلا تشويهاً، ضعفاً وعجزاً. إنّ آدم في هذه المرحلة، مرحلة ما بين الخروج من الجنة وبداية الاختبار الرئيسي في الأرض، نظير آدم الطين عندما ﴿لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾ [الإنسان: 1]؛ بل لعلّ آدم الطين أحسن حالاً؛ إذ كانت مادّته تتحوّل من طين لازب إلى حمأ مسنون، وكان حاله يتدرّج من كائن غير مرغوب فيه إلى حاكم مطاع.

غير أنّ إعادة خلق آدم لم تتوقّف عند تشويه خلقه، وقد رافقه تشويه خلق حواء وإبليس والحية والطاووس؛ بل تجاوزته إلى تمكينه لا من الوجود فحسب؛ بل من القيام بالمهمّة التي من أجلها كان، وهي الخلافة، ولذلك تحوّل مسار السرد من تشويه آدم إلى تعليمه وتكريمه.

1-3-1- في التعليم:

لم يتمّ تعليم آدم بعد هبوطه تلقيناً كما كان شأن الأسماء في السماء، وإنّما تمّ عبر تجربة مساريّة يولد بعدها آدم من جديد، والمعرفة التي سيحصل عليها هي التي ستمكّنه من قبول الحياة على الأرض والعمل على النجاح في الاختبار الرئيسي. وتظهر هذه التجربة المساريّة في علاقة آدم بالمكان وعلاقته بالحيوان.

1-3-1-1- آدم والمكان:

لقد أحدث هبوط آدم اضطراباً في الأرض بنزول أطراف متصارعة لكل طرف منها ميدانه؛ فقد هبط آدم بالهند، وحوّاء بالجزيرة العربية، وإبليس بدستميسان⁽¹⁾، والحيّة بأصبهان، والطاووس بالبحر⁽²⁾. يقول الثعلبي: «هبط آدم بسرنديب من أرض الهند، وقيل على جبل من أرض الهند يقال له نود، وقيل واسم، وحوّاء بجدة بلد من أرض الحجاز، وإبليس بالأبلة من أرض العراق، والحيّة بأصبهان، والطاووس بأرض بابل»⁽³⁾. ولقد حُدّدت هذه الأماكن من خلال الثنائية التي ولّدها الهبوط، وهي ثنائية السماوي/الأرضي، أو المقدّس/المدنّس، فمكان هبوط الحيّة ومكان هبوط إبليس⁽⁴⁾ مدنّسان باعتبار وظيفة من أُهبط إليهما في حكاية آدم. ونجد في كتب خصائص البلدان ما قد يمكّننا من فهم إلحاق هذه الأماكن بالمدنّس. فدستميسان باب الدنيا التي انثالت، أيام الفتح، على المسلمين انثيالاً، فقد كانوا «يهيلون الذهب والفضّة فرغب الناس في البصرة فأتوها»⁽⁵⁾. وتوصف البصرة بالشدة و«إنّما سُمّيَت البصرة [البصرة] لأنّ فيها حجارة سوداء صلبة... والبصرة تعريب (بس

(1) «بين واسط والبصرة والأهواز، وهي إلى الأهواز أقرب». الحموي، معجم البلدان، ج2، ص455.

(2) الكسائي، ص127.

(3) الثعلبي، عرائس المجالس، ص27-28. انظر تحديدات أخرى لا تخرج هي أيضاً عن ثنائية المقدّس المدنّس أو الدنيوي. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمّد حبيب (364-450هـ/974-1058م)، أعلام النبوة، تح. محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1987م، ج1، ص80. ابن الجوزي، المنتظم، ج1، ص208. ابن كثير، البداية والنهاية، ج1، ص80. ابن كثير، التفسير، ج1، ص81. القلقشندي، أحمد بن علي (ت 821هـ/1418م)، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، تح. د. يوسف علي طويل، دار الفكر، دمشق، ط1، 1987م، ج4، ص263...

(4) ابن منبّه، التيجان، ص9.

(5) الطبري، التاريخ، ج2، ص441.

راه)؛ لأنها كانت ذات طرق كثيرة انشعبت منها إلى أماكن مختلفة⁽¹⁾. وما يجمع بين دستميسان أو البصرة عموماً وإبليس أن البصرة باب هيمنة الدنيا، وأنها شديدة وحجارتها سوداء، وأنها متشعبة الطرق. وقد توافق الدنيا والسواد والتشعب ما ينسب إلى إبليس من أنه المحرض على الدنيا، ومن أنه ربُّ ما يدلُّ عليه السواد من شرٍّ وحضيض أرض وظلمة ليل⁽²⁾، ومن أن عمل إبليس هو الإبلاس؛ أي تفريع السبل على السالك لينحرف عن «الصرائط المستقيم». أمّا أصبهان⁽³⁾، مهبط الحيّة، فنجد لها خصائص ثلاثة أولها أنها مدينة بناها اليهود. و«لقد دخل رجل على الحسن البصري فقال له: من أين أنت؟ فقال له: من أهل أصبهان، فقال: الهرب من بين يهودي ومجوسي وأكل ربا»⁽⁴⁾. وفي «الأخبار أن الدجال يخرج من أصبهان»⁽⁵⁾. وعلى الرغم من أن هذه الخصائص تساعد على إلحاق أصبهان بفضاء المكان العامي أو المدنس، فإنّ لأصبهان خصائص أخرى تقابل الأولى وتناقضها أهمّها أن «أصبهان صحيحة الهواء، نفيسة الجو، خالية من جميع الهوام»⁽⁶⁾. ولقد وصفها الحجاج لرجل بعثه والياً عليها، فقال: «قد وليتكَ بلدة حجرها الكحل، وذبابها النحل، وحشيشها الزعفران»⁽⁷⁾. وأصبهان في مرتفع من الأرض⁽⁸⁾. وهذه كلّها صفات الجنة خاصّة.

(1) الحموي، معجم البلدان، ج 1، ص 430.

(2) عجيبة، موسوعة أساطير العرب، ج 2، ص 200.

(3) القرطبي، تفسير القرطبي، ج 1، ص 320.

(4) الحموي، معجم البلدان، ج 1، ص 208-209.

(5) الحموي، ج 1، ص 209. وانظر في هذه الأخبار على سبيل المثال: ابن حنبل،

مسند أحمد، ج 3، ص 224. الهيثمي، مجمع الزوائد، ج 7، ص 338-339.

(6) الحموي، ج 1، ص 207.

(7) الحموي، ج 1، ص 208.

(8) الحموي، ج 1، ص 208. قد تكون هذه الخصائص التي تلحق بالبلدان راجعة إلى المفارقة بين البلدان وما توجهه من إلحاق صفات قد لا تكون لها علاقة بتصور المخيال الإسلامي لها، غير أنّ هذا الاحتمال على وجهه يضعف عندما نجد هذا =

والى جانب الفضاء المدنّس، الذي مثله المكان الذي هبط فيه إبليس، وهبطت فيه الحيّة، فإنّ الفضاء الذي هبط فيه الطاووس لا يستجيب، على الرغم من انتماء صاحبه إلى المجموعة العامليّة التي تضمّ إبليس والحيّة، لتصنيفه ضمن المكان المدنّس، ففضاء الطاووس يحدّد أحياناً بالبحر، وأحياناً بأرض بابل، والتقارب بين المكانين يقوم على الغرابة والرهبة والاتساع البحر الذي هو بوّابة الغرائب والعجائب، شأن ما كان يحصل للسندباد البحري، واتساع بحر السحر، وغرابة بئر هاروت وماروت⁽¹⁾ السجينين في بابل. غير أنّ للتقارب بينهما منحى آخر، لا تنقطع صلته بالمنحى الأوّل، لعلّه أقرب إلى الطاووس ورمزيّته التي رأيناها؛ فالبحر أصل التكوين والخلق، وآلهة الخلق في أرض بابل هي تعامة الأمّ - الماء المدمر، تلك التي تلتحق بقوى الفوضى والعماء. والتحاق الطاووس بالمكانين جمع في رمزيّته بين مجالين يمثلهما الماء هما الخلق والعدم، والحياة والموت، والنظام والفوضى، والجمال والقبح... والطاووس رمز لكلّ هذه الثنائيات جامع بينها.

وفي مقابل المكان المدنّس، نجد المكان الذي هبط إليه آدم، فلقد أقامت مرحلة الطرد من الجنّة علاقة بين المطرود وأمكنة ثلاثة هي الجبل والمغارة والغابات أو السهول. والجبل هو نوب، أو نود، أو نود، أو أبو قبيس، أو جبل سرنديب... والمغارة هي مغارة الكنوز التي دفن فيها⁽²⁾،

= الإلحاق متواتراً في الزمن وغير مرتبط بفئة دون أخرى، وهذا التواتر في الزمن يحوّل التفاخر الذي كان منحصراً بين فردين أو مدينتين، إلى تصوّر يسير موقف المسلمين لا من ذلك البلد فحسب؛ بل من المكان والوجود بشكل عامّ.

(1) انظر: الأبشهي، المستطرف، ج2، ص298-299. انظر أيضاً: ابن كثير، البداية والنهاية، ج9، ص226.

(2) الطبري، التاريخ، ج1، ص101 الحموي، معجم البلدان، ج4، ص183. اليعقوبي، ج1، ص6-7، وص11، وص13. المسعودي، أخبار الزمان، ص76، وص85. الراوندي، قطب الدين، قصص الأنبياء، ص75. العصامي، ج1، ص117. الديار بكري، ج1، ص63.

والغابات أو السهول هي أرض الهند، وقد تدمج بعض هذه الأماكن في مكان واحد هو الهند، فيكون الجبل «نوب»، وهو جبل محيط بأرض الهند⁽¹⁾، وتكون المغارة في هذا الجبل ذاته، أو يكون هذا الجبل في جزيرة سرنديد وهي جزيرة بالهند.

والجبل الذي أنزل عليه آدم «ذاهب في السماء»⁽²⁾، وهو بذلك أقرب أماكن الأرض إلى السماء، ولذلك هو صلة وصل بين السماء، ودلالاتها التي تركز على الصفاء والنور، والأرض التي تحدّد دلالاتها بالظلمة والكدر...، إنّ نزول آدم على الجبل يواصل العلاقة السابقة التي كانت بين الأرض، التي يمثلها آدم وطينته، والسماء، ولذلك اقترن حديث نزول آدم على الجبل بمواصلة سماعه لتسبيح الملائكة في السموات. إنّ الجبل من هذه الزاوية سبب رابط بين الأرض والسماء، وهو لذلك يرمز إلى الكون⁽³⁾ كله، وآدم فوق الجبل لم يعد معزولاً عن الكون وتناقضاته؛ بل أصبح، كما سنرى، سيداً عليه، والجبل من زاوية ثانية مكان يشرف على بقية الأماكن، فيرتفع عنها ليحكمها لأنه أعلى منها، ودلالة الشرف بالاقتراب من السماء والقوة بالإشراف على سائر الدنيا يُلحَقَانِ آدم أيضاً؛ لأنه فوق الجبل⁽⁴⁾.

ويكتسب آدم هذا العلوّ وهذه القوة من خلال المغارة ورمزيتها أيضاً، فهي الكهف الذي يشبه رحم الأمّ، منه يولد آدم الخليفة؛ ذلك أنّ من «رأى أنه دخل في كهف جبل فإنه ينال رشداً في دينه وأموره، ويتولّى أمر السلطان ويتمكّن، فإن دخل في كهف جبل في غار فإنه يمكر بملك أو رجل منيع»⁽⁵⁾.

-
- (1) الكسائي، ص 127. انظر وصف جنان الهند في: الأبشيهي، ج 5، ص 73 وما بعدها.
 (2) الحموي، معجم البلدان، ج 3، ص 216. القزويني (682هـ/1283م)، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت-لبنان، (د.ت)، ج 1، ص 43.
 (3) إلباد، مرسيا، المقدّس والدنيوي، ص 144.
 (4) المرجع نفسه، ص 145. وانظر أيضاً: ابن سيرين، ص 272.
 (5) ابن سيرين، ص 274-275.

وهو الكهف الذي يلتقي فيه العالمان المنظور واللامنظور، وفي داخله يجتمع العالمان أو هو يسعى إلى العالم اللامنظور عالم الغيب، عالم العلم والقوة والسيطرة التي يتميز بها الله عن بقية خلقه، والذي يُنسب إلى الجن. إن الكهف بوابة الخفاء⁽¹⁾ شأن الجبل وامتداده في السماء. أمّا الهند وسهولها وغاباتها فتلتقي أيضاً بدلالات الجبل والكهف؛ لما للشجرة، من ناحية، من رمزية الخروج من تحت الأرض إلى عالم الشمس، جامعة بذلك بين العالم المنظور والعالم اللامنظور، ولما للغابات، من ناحية أخرى، من رمزية قوة الحياة والعطاء الأثوي⁽²⁾، والنجاة برؤية الواحات.

إنّ علاقة آدم بالمكان تمكّنه من ملامسة العالمين: عالم المنظور وعالم الغيب، شأن الأسماء التي لُقّنَ إياها، والتي جمعت بدورها بين عالم المنظور (المسمّيات) وعالم الغيب (لأنها من علم الغيب)، ولامسة آدم للعالمين خطوة أساسية للعلم وسلطانه، ولكنها خطوة لا تؤدي وظيفتها إلا إذا اقترنت بإعلان السلطة، وكان ذلك من خلال علاقة آدم بالحيوان.

1-3-2- آدم والحيوان:

كان لهبوط آدم على الأرض تأثير بالغ في وجود الحيوان ومصيره. ومن الحيوانات، التي اعتنت نصوص المدونة السنية والشيعية بإيراد موقفها من آدم، النسر والحوث والسباع.

أمّا النسر فهو أشدّ الطيور إيغالاً في الفضاء، وللنسر مواطن شبه بآدم أو هي مواطن تتقاطع فيها رمزيتهما؛ فقد كان النسر وحشياً، فسقط على ساحل البحر، ولقد كان آدم وحشياً ثم بعد أن آنسته حواء سقط من جنته إلى أعلى

(1) Tresidder, p. 39-40.

ويضيف صاحباً معجم الرموز أنّ الكهف مكان ممارسة السحر لما يقّمه من تمثيل

لأحشاء الإنسان: Chevalier, et Gheerbrant, p. 182.

والمغارة معبر للعالم الخفي: Biedermann, p. 60.

(2) Tresidder, p. 230.

قمم الأرض، والنسر خطيب الطير⁽¹⁾، وآدم خطيب أهل الجنة، ويضرب المثل بالنسر في طول العمر؛ إذ يقال أعمر من نسر⁽²⁾، وطال الأبد على لبد وهو نسر لقمان الحكيم⁽³⁾، وأبقى من نسر⁽⁴⁾. ولقد كان طول عمر آدم سبباً في اكتشاف حبه للحياة ورهبته من الموت، وجحوده ونسيانه في حادثة الجحود⁽⁵⁾. وقد يؤدّي الأكل والشره والتلهّف عليه بالنسر، كما أدّى بآدم، إلى السقوط وعدم الطيران «حَتَّى رُبَّمَا اصْطَادَهُ الضَّعِيفُ مِنَ النَّاسِ»⁽⁶⁾، والنسر تهابه الحيوانات والعقبان كما هابت آدم وخضعت له؛ بل إنّ التشابه بين آدم والنسر قد يصل إلى تماثل علاقة كليهما بالربّ الإله، فالنسر صورة عن الربّ الذي يحمي أبناءه بجناحيه الكبيرين⁽⁷⁾، وهو صورة عن المسيح حامل الضياء⁽⁸⁾، وهو أيضاً صنم-إله عند قبيلة ذي كلاع من حمير قبل أن يهودها ذو نواس، أو هو كائن حيّ إله عند قبيلة عربية هي قبيلة مراد كانت

(1) ابن الجوزي، المنتظم، ج 1، ص 181. انظر أيضاً: الأبشيهي، المستطرف، ج 2، ص 270.

(2) الميداني، مجمع الأمثال، ج 2، ص 50. الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، ج 1، ص 476.

(3) الميداني، مجمع الأمثال، ج 1، ص 429.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 119.

(5) انظر: ابن منصور، سعيّد (227هـ/842م)، سنن سعيد بن منصور، تح. د. سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد، دار العصيمي، الرياض، ط 1، 1414، ج 5، ص 162.

(6) الجاحظ، الحيوان، ج 6. القلقشندي، صبح الأعشى، ج 2، ص 73. الأبشيهي، المستطرف، ج 2، ص 269.

(7) العهد القديم، سفر التثنية: 32: 11.

(8) العهد القديم، سفر حزقيال، 17: 7؛ انظر أيضاً:

Tresidder, Ibid, p. 70-71. Armagand, Françoise, «Bestiaires», dans E.U., Paris, 1984, Corpus 3, p. 539. Durand Gilbert, «Symbolisme du ciel», dans E.U., Paris, 1993, Corpus 5, p. 800.

انظر كذلك: عجيّة، موسوعة أساطير العرب، ج 1، ص 323.

تهدي إليه كلّ عام فتاة يأكلها ثمّ تسقيه القبيلة خمرًا، ويحدّثهم بعد ذلك بما عليهم في عامهم ذلك، ويرحل عنهم، ويعود إليهم في عامهم التالي⁽¹⁾؛ بل إنّ أنثاء لتبيض من نظر الذكر إليها⁽²⁾، شأن الجوهرة الخضراء التي نظر إليها الله نظرة هيبة «فصارت ماء ثمّ نظر إلى الماء فغلا وارتفع...»⁽³⁾. والنسر عالم بالغيب أو هو متوقّع لما سيكون من آدم⁽⁴⁾، ولقد خُلِق آدم على صورة الإله، وخُلِق آدم أيضاً من جميع الأرض ومن كلّ طبقاتها، فهو بمعنى ما صورة منها وعنّها، ولقد خُلِقت الأرض «على صفة النسر، فالرأس الشام، والجناحان المشرق والمغرب، والذنب اليمن، ولا يزال الناس بخير ما لم يقرع الرأس، فإذا قرع هلك الناس»⁽⁵⁾. ولعلّ مواطن التشابه هذه، التي ستكون لها أهميّة عند النظر إليها من زاوية مواطن تشابه آدم بالحية، هي التي جعلت النسر «أوّل من علم بهبوط آدم فألفه وبكى معه»⁽⁶⁾.

أمّا الحوت فهو أبعد أهل البحر عن البرّ من ناحية، وهو ممّن يحمل الأراضين السبعة. وليس ذكر الحوت، في ما يبدو، إلا إشارة إلى ساكن البحر بعد أن أشار النسر إلى ساكن الفضاء. ومن هنا قد تكون الإشارة بالحوت إلى

(1) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت 911هـ/1505م)، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، نج. فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998م، ج 1، ص 130. ولقد كان النسر إلهاً من آلهة العرب. انظر: الفاكهي، أخبار مكة، ج 5، ص 102. ابن كثير، البداية والنهاية، ج 2، ص 191.

(2) الفلقشندي، صبح الأعشى، ج 2، ص 73.

(3) الثعلبي، عرائس المجالس، ص 3. ابن عجيبة، ج 6، ص 333. الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب، ج 22، ص 140، وج 24، ص 15. الديار بكري، ج 1، ص 31. الآملي حيدر، تفسير المحيط الأعظم، ج 2، ص 195، وج 3، ص 348.

(4) الثعلبي، عرائس المجالس، ص 24. القرطبي، ج 1، ص 327. السيوطي، الدر المنثور، ج 1، ص 142. ابن عساكر، ج 7، ص 443. العصامي، ج 1، ص 100. الدميري، ج 1، ص 381.

(5) ابن الجوزي، المتنظم، ج 1، ص 131.

(6) الكسائي، ص 128. العصامي، سمط النجوم العوالي، ص 100.

سيد أهل البحر ورمزيته⁽¹⁾، إشارة بذلك إلى الأعماق كما كان النسر إشارة إلى الأعالي، وهذه الأعماق المظلمة، أعماق البحر الذي منه خُلق الكون كلّهُ، تعطي الحوت صبغة القدسيّة يستقيها من قدرته الكامنة فيه على الإيجاد، فالسمك رمز الخصوبة والذكورة، ولعلّه لذلك كان أوّل المخلوقات تلك التي كانت أصلاً لبقية الموجودات⁽²⁾، والحوت كذلك صورة عن الضخامة التي يمكن أن توجد على الأرض، أو هو سفينة للنجاة في البحور المظلمة⁽³⁾، وفي الحوت علم النبي يونس؛ وعظمة ذنبه وعظمة ربه.

لقد كان النسر والحوت صديقين قبل هبوط آدم، وتمثّل صداقتهما لقاء بين عالمين أرضيين يضربان بأسباب متعدّدة في عوالم لا أرضيّة سماويّة أو تحت-أرضيّة. ولقاؤهما لقاء لكلّ ما على الأرض؛ إذ لم يكن على الأرض غير النسر والحوت، «فكان النسر يأوي إلى الحوت فيبيت عنده»⁽⁴⁾. والتقاؤهما التقاء لملوك الأرض بعد الجانّ وإبليس الذين عُزلوا عن ملكها، وذلك لأنهما سلطانان، فسلطان النسر في الهواء وسلطان الحوت في الماء⁽⁵⁾، وهو التقاء لمصدر المعرفة المصدر الإلهي والمصدر الشيطاني أو الجنّي؛ لأن عرش الله في السماء، وعرش إبليس فوق في البحر. إن النسر والحوت رمزان لعالمين متقابلين جاء هبوط آدم ليحقّق هذا التقابل والافتراق بعد أن كانا «صديقين» مجتمعين، فخطيئة آدم أحدثت التقابل بين السماء والأرض مثلما أحدثت التنافر بين جسده (الأرض) ووعيه أو علمه أو روحه (السماء).

ولئن أحدث هبوط آدم التقابل بين الفضاء والأعماق، ما قد يعني فصل

(1) انظر: ابن سيرين، ص 328-329. انظر أيضاً: Tresidder, p. 179.

(2) ابن منبّه، التيجان، ص 3.

(3) Tresidder, p. 224.

(4) المقدسي، البدء والتاريخ، ج 2، ص 81. ابن الجوزي، المنتظم، ج 1، ص 180. الكسائي، ص 128. القرطبي، ج 1، ص 327.

(5) الثعالبي، ثمار القلوب، ج 1، ص 478.

الأب عن الأم، وهو فصل يحلّ آدم المحلّ الذي احتلّته بعض الآلهة الشابة في الأساطير السامية أو اليونانية، فإنّ علاقته ببقية الحيوانات تؤدّي الوظيفة نفسها التي ظهرت عندما فرّق آدم بين النسر والحوث. فقد «قال وهب بن منبه: لما هبط آدم ﷺ إلى الأرض قال إبليس للسمك: إن هذا عدو لكم فأهلكوه، فاجتمعوا وولوا أمرهم إلى الكلب، وقالوا: أنت أشجعنا وجعلوه رئيساً، فلما رأى ذلك آدم ﷺ تحير في ذلك، فجاءه جبريل ﷺ، وقال له: امسح يدك على رأس الكلب، ففعل فلما رأت السمك أنّ الكلب ألف آدم تفرّقوا واستأمنه الكلب فأمنه آدم فبقي معه ومع أولاده»⁽¹⁾. ويمثّل الكلب رمزاً في هذا للرئيس الذي أعلن الخضوع للخليفة الجديد⁽²⁾، وللوحشي الذي تحوّل إلى أنيس؛ لأنه جامع بين الوحش (السمك) والإنسان (الألفة والأنس). ولئن كان النسر من عالم السماء والحوث من عالم الأعماق، فإنّ الكلب من عالم الأديم، الأرض المنبسطة أمام آدم ينظر إليها وقد استخلف فيها، ولئن فرّ النسر والحوث من آدم، فقد أقبل الكلب عليه، فمسح آدم على ظهره. والكلب رمز يتحرّك بين عالم الضياء، عالم الأديم والوضوح والبيان، وبين عالم الخفاء والغيب، العالم المخيف. فالكلاب تلتحق بالحيات لأنّهما «أمتان ممسوختان»⁽³⁾، ولأن الكلب مرتبط بعالم اللامنتور⁽⁴⁾ عالم الجنّ

(1) القرطبي، ج 1، ص 327-328.

(2) من بين المسميات باسم الكلب الأسد، وهو سيد السمك ورئيسها، ولكنه دليل أمام حواء وآدم، فقد جاء في طبقات المحدثين بأصبهان: «فقال النبي: إنّ الأسد أكل ابناً لحواء وكانت حواء تسب الأسد، فقام الأسد يسب حواء فذهبت حواء إلى آدم فجاء آدم إلى الأسد، فقال: تأكل ابنتها وتسبها اخساً، قال: فطأ رأسه، فلا يقدر أن يرفع رأسه». أبو الشيخ، طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها، ج 2، ص 63.

(3) الجاحظ، الحيوان، ج 1، ص 327.

(4) Tresidder, p. 65-66. Biedermann, p. 97.

ويعدّد صاحباً معجم الرموز والآلهة، التي تتخذ شكل الكلب، ويذكران تيان كوان (T'ien-K'uan)، سيرير (Cerbère)، كزولوت (Xolot)، غارم (Garm).

Chevalier, et Gheerbrant, p. 239.

والحنّ، ف «الكلب الأسود البهيم شيطان»⁽¹⁾. وأثر أن الرسول لم يسترح حتى قتل كلّ كلاب المدينة، وأمر بقتل العقور منها والأسود. وعلى الرغم من ارتباط معانٍ مستهجنة بالكلب تجعله رمزاً للقدارة والنجاسة⁽²⁾، فقد كان أنيساً لآدم يحميه من بقيّة الحيوانات، وهذا الأنس (وهو ممّا يستحسن في رمزيّة الكلب) جعله رفيق حياة آدم في الأرض، لقد غاب الكلب عن آدم في الجنّة، فالتحق به في الأرض. إن نجاسته أبعدته عن الجنّة في حين قرّبه وفاؤه وأنسه من آدم في الأرض.

وتلتحق رمزيّة النسر والحوث وبقية الحيوانات وأهمّها الكلب... برمزيّة المكان الذي توزّع كما رأينا في شكل تقاطع بين عموديّ (الجبل) وأفقيّ (السهل) وعميق (الكهف) فالنسر لاحق، رمزياً، بالجبل، وحوث البحر بالكهف، والسباع بالسهل. ويمكن أن نعدّ الحيّة، والكلب بدرجة أقلّ، رمزاً جامعاً بين الفضاءات التي تتحرّك فيها الرموز الحيوانيّة السابقة، وذلك في الصورة التي يتّخذها التّنين. فمن خلال مائيّة التّنين وانغماسه في البحر وضخامته، ومن خلال زحفه فوق الأرض، وعادة ما يكون مكانه جبلاً أو

= انظر أيضاً مختلف معاني كلمة كلب في الميثولوجيا الإغريقيّة وفي الكتاب المقدّس وعلاقاته بعالم العقاب والخفاء

Ferber, p. 59-60. Eason, Cassandra, p. 91.

ويذكر تشرلوت أنّ الكلب مرتبط بالراعي وأغنامه، وهو يحميهم من الذئاب، فهو على هذا مثيل للكاهن الذي يعرف عالم الشيطان ويقاومه، ويضيف أنّ الكلب، بوفائه، رمز للمرأة، مثلما أنّ الأسد، بقوّته، رمز للرجل، والكلب رفيق الموتى في عبور إلى العالم الآخر.

Cirlot, p. 84.

(1) المقدسي، البدء والتاريخ، ج2، ص71. انظر أيضاً: القرطبي، ج6، ص67. ابن كثير، التفسير، ج1، ص115، وج3، ص33. الشبلي، ج1، ص45-46، وص102. الدميري، ج2، ص376. العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج62، ص69.

Chevalier, et Gheerbrant, p. 243.

(2) شبلي، مالك، معجم الرموز، ص269-270.

كهفًا، ومن خلال طيرانه أو ذهابه في السماء يحمله ملك أو سحابة، توحد هذه الرموز بين العالمين اللذين تتحرك بينهما، وإذا توحدت هذه الرموز في التّنين توحدت في آدم من خلال خلقه من ماء وطين، ومن خلال ضخامته التي عجزت عن حملها الكائنات الأرضية، ومن خلال التصاقه بالأرض كما رأينا قبل تجديد خلقه، ومن خلال علاقته بالمكان في مستوياته الثلاثة الجبل والبحر والكهف؛ بل إنّ التشابه الذي يوصل إلى حدّ الاشتباه بين آدم والحية يظهر في علاقتهما بإبليس، وفي خصائص مصيرهما. أمّا علاقتهما بإبليس فقد دخل إبليس آدم وهو طين، ودخل الحية، ولقد أطاعت الحية إبليس، وأطاعه آدم، ولقد أغوى إبليس الحية، وأغوى آدم، وأمّا خصائص مصير كليهما فقد أعرى الله آدم كما أعرأها، وألصقه بالأرض كما ألصقها، وجعل طعامها التراب كما جعل طعامه منه، ولقد عجلت الحية إلى إبليس خلق آدم عجولاً. ولعلّ مواطن التقاطع بين آدم والحية تظهر في كيفية تصوّر المخيال الإسلامي للإنسان، وهو تصوّر يربط بين الإنسان بوصفه مكاناً قد عشّشت فيه الحيات ذلك أنّنا نجد ميثماً هو أميل ما يكون عند أصحابه إلى الحقيقة الدينية يعدّ التّنين جزءاً من آدم وبنيه يظهر في القبر، مكان اجتماع الخفي والجلي، لمن لم يكن في حياته مسلماً⁽¹⁾. إضافة إلى أنّ «العرب تزعم أنّ في بطن الإنسان حية يقال لها الصفر... تؤذيه إذا جاع»⁽²⁾. لقد اكتسب آدم، في

(1) انظر المثل الذي قدّمه السبكي في إطار الحجاج لعدم ضرورة الفهم العقلاني للطقوس الدينية: السبكي، أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (727-771هـ/1370-1377م)، طبقات الشافعية الكبرى، تح. د. عبد الفتاح محمد الحلو، ود. محمود محمد الطناحي، هجر للطباعة والنشر، الجيزة، ط 2، 1992م، ج 6، ص 271.

(2) الثعالبي، ثمار القلوب، ج 1، ص 424. الأبيهي، ج 2، ص 177. إن التّصوّر الذي يعدّ إبليس موجوداً داخل آدم، في دمه أو في نفسه، والدم والنفس عند العرب متساويان، أو في صدره، مبثوث في النصوص الحديثية بدرجة تمكّن من القول إن هبوط آدم إلى الأرض جعله مهبط إبليس ومسكنه. السيوطي، الدر المنثور، ج 1، =

الأساطير الدينية، العلم من خلال وقوفه بين عالمي الشاهد والغائب، والسيطرة والقوة من خلال هيمنته على الحيوان وتسلطه على الحية يشدخ رأسها، حتى وإن قطع لذلك صلاته، أو استباح حرم البيت الحرام. ولكن قوة آدم وسيطرته لا تتجانس والضعف والعجز اللذين نتجا عن تشويبه، فقوته لا تعود في الحقيقة إلى ذاته؛ بل إلى قبوله عهداً جديداً بينه وبين المؤتي هو الذي حقق له التكريم الجديد؛ تكريم التوبة.

1-3-2- في التكريم:

يظهر تكريم المؤتي آدم في إنزال لباس من الجنة يكسوه ويكسو حواء، وفي إنزال كلمات تعيد العلاقة بين آدم والمؤتي إلى بعض ما كانت عليه قبل الخطيئة. إن حادثة توبة آدم كما يرويها الكسائي تكشف مدى التكريم الذي أسبغه السرد على آدم، على الرغم من تعظيمه الخطيئة التي أتاها، ويمكن تقسيم هذا التكريم إلى مرحلتين: مرحلة الخضوع والخشوع والسجود، ومرحلة القيام.

1-3-2-1 في الخضوع:

يظهر آدم في هذه المرحلة خاضعاً ساجداً لله باكياً خطيئته، حزناً بسبب خروجه من الجنة، كاد يأتي عليه الحياء⁽¹⁾. ولقد أدى به سجوده إلى أن رسخت أقدامه في الأرض عروفاً كعروق الشجر، وأدى به بكائه إلى أن حفرت الدموع فوق خدوده حفراً، ووصل به حزنه إلى تحول جسمه وتغير لونه وذهاب نوره وبهائه. ولقد كان آدم مستغرقاً في بكائه لا يسمع غير صوته

= ص 136، وج 2، ص 459. انظر كذلك: الطبري، التفسير، تح. العطار، ج 4، ص 301. القرطبي، ج 5، ص 93. ابن كثير، التفسير، ج 4، ص 60. ونجد عند القرطبي ميثماً يجعل إبليس هو الذي «زرع» ابنه الخناس في آدم. القرطبي، تفسير القرطبي، ج 20، ص 261 و 262. ابن كثير، التفسير، ج 1، ص 465. (1) البغوي، تفسير البغوي، ج 1، ص 65.

ونشيجه منقطعاً عن العالم ومن حوله. كانت مرحلة الخضوع والسجود مرحلة عسر وانطواء أشبه ما يكون فيها بوضع الجنين يتهيأ للخروج من رحم أمه، الخروج من ظلمات الرحم إلى نور الحياة، من ليل الانغلاق إلى ضياء الشمس، وقد تمّ لآدم هذا الخروج بكلمات التوبة التي أتى بها جبريل، وكان لها شعاع ونور، أو بالقسم على الله بحق محمد النبي العربيّ إلا تاب عليه فتاب عليه⁽¹⁾.

1-2-3-2- في القيام:

تمّ الخروج من مرحلة الخضوع والسجود على خطوتين؛ الأولى: أخرج فيها جبريل آدم من استغراقه وانطوائه، وذلك بأن مسح بجناحه وجهه وصدره حتّى سكن بكأؤه وسمعه⁽²⁾، والثانية: اقتلع فيها جبريل آدم من الأرض كإقتلاع عروق الشجر منها، فصاح آدم صيحة الألم العظيم، صيحة خروج الإنسان الأوّل من الأمّ الأولى، وذلك بعد أن حملته وكانت تنضح عليه، وهو في غيابه وغشيته، بأغصان أشجاره، رمز التجدّد والانبعاث، ماء حتّى يفيق، لقد كانت الأرض حاملة حاضنة، وكان آدم يسقي بدموعه، بمائه، أشجار الأرض ويشقّ فيها أنهارها. لقد كان آدم الأب والابن في وقت واحد؛ ذلك أنه خرج من الأرض، سواء من حيث عنصره الذي منه خلق وهو الطين أم من حيث اقتلاع جبريل إيّاه منها، وهو الذي يسقي بدموعه أشجارها وأطيّارها ما يبعث فيها الروح شأن بعث ماء الرجل الحياة في المرأة، ولقد كانت دموع الأرض، على ما يذكر البغدادي، منبعّ الماء في أنهارها. وإنما كانت الدموع حزناً على من سيدخل النار من «أبنائها» عندما أقبل عليها الملائكة لأخذ طينة آدم⁽³⁾.

(1) المقدسي، البدء والتاريخ، ج5، ص26-27. ابن كثير، البداية والنهاية، ج1، ص81-82.

(2) الثعلبي، عرائس المجالس، ص30. الكسائي، ص130.

(3) الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي (392- =

والقيام لا يظهر في الوقوف بعد السجود، وفي اقتلاع جبريل آدم من الأرض فحسب؛ بل يظهر كذلك في ارتفاع حجاب النور الذي نتج عن ذكر كلمات التوبة، فانفتحت أبواب السماء⁽¹⁾، فكان العالم الذي خرج إليه عالم النور، وإن لم يكن نوره نوراً ثابتاً؛ لأن الحجب سرعان ما أسدلت، وسرعان ما حُطَّ من طول آدم، فانقطع بذلك عن السماء، انقطاع المولود عن أبيه بعد أمه، حَتَّى فقد تسبيح الملائكة «فقال له جبريل: لا تغتم لذلك فإن الله يفعل ما يريد»⁽²⁾.

ولا يظهر قيام آدم في «ولادته» الجديدة؛ بل في انتهاء مرحلة الانتحاب والخشوع، وبداية مرحلة السلطان، وقد تجلّى ذلك في ما أصبحت عليه حال آدم وصوته. لقد تطهّر آدم من عين فجّرها جبريل بجناحه، وكُسيَّ بحلّة من سندس الجنّة، ولقد أعلم ميكائيل حواء بقبول توبتها وكساها، فاعتسلت من ماء البحر. ورافق تغيّر حال آدم تغيّر في صوته إذ لمّا قال كلمات التوبة «انتشر صوته في الآفاق»⁽³⁾. فبعد صوت الألم والحزن وهمس الخشوع تحوّل الأنين إلى دعاء، والهمس إلى سؤال، والصياح إلى حوار مع جبريل والملائكة، والبكاء إلى ضحك. والانتشار صفة صوت وصفة ذكر يشار بهما إلى فحولة آدم الجديدة التي عوّضت فحولته التي كانت في الجنّة. وقد اقترن كل هذا بتقرّب الملائكة والحيوانات منه وتهنئته ومحبّته من ناحية، وإحياء شوق آدم لحواء وشوقها له من ناحية أخرى.

إن مرحلة الخضوع والسجود تناظر مرحلة ما قبل نفخ الروح فيه،

= 463هـ/1002-1071م)، تاريخ الأنبياء، دراسة وتح. آسيا كليباني علي البارح، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط1، 1425هـ/2004م، ص31.

(1) الكسائي، ص131.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

ومرحلة قيامه وما فيها من وقوفه وارتفاع صوته وفحولته وتقرب الكائنات منه، مع ما يعني ذلك من ارتفاع مكانته بينها، تناظر مرحلة ارتقائه على المنبر وخطبته أمام الملائكة. ويقوم هذا التناظر على التقابل بين الأصلي والفرعي، والمقدس والمدنس، والسمائي والأرضي، والكامل والمشوّه. وسيكون ذلك التناظر في صلب هذا التقابل هو المبرّر لعمل آدم على العودة إلى الأصلي والمقدس والسمائي والكامل... وهذا العمل سيبدأ بالحجّ، بالارتقاء السنوي من الأرض إلى السماء، وبالوقوف على الجبل، الذي يناظر السّلم والمعراج والفرس والمنبر لسؤال الله. وفي هذا العمل والعودة عمق الاختبار الرئيسي لآدم.

2- الاختبار الرئيسي أو خلافة آدم:

تحدّد الاختبار الترشيحي بإعادة «خلق» آدم، بعد أن شوّهته الخطيئة، فكان أن استعاد كرامته ومكانته وعلمه دون أن يكون كلّ ذلك خالياً من آثار تدنيس خلقه الأوّل بعصيان خالقه، أو بطلب ما عنده عند غيره، ويقوم الاختبار الرئيسي على تحقيق العقد الجديد الذي قام بين آدم وحواء من ناحية، والمؤتي من ناحية أخرى، وذلك أثناء إعلان توبة آدم وإعلان غفران ذنبه، عقد تقضي غايته أن يرفع آدم إلى السماء، وأن يعود إلى الجنّة، وليتحقّق له ذلك لا بدّ من تحقيق غاية خلقه الأولى وهي الخلافة في الأرض. والاستخلاف اختبار يخوضه آدم؛ وهو ما يعني وجود من يعرقل نجاحه، ولذلك قام السرد على بيان طرفين، هما آدم وإبليس، تجاوزا مدهما الذاتي فاشتملت العداوة بينهما على مكوّنات الوجود المنظور واللامنظور، والحاضر والغائب.

ويمرّ الخطاب السردى، في إطار بيان خلافة آدم، بمرحلتين كبيرتين، أولاهما: بيان المصير النهائي لكلّ أطراف الحكاية، وثانيتهما: فعل آدم في الأرض الذي يمكن تلخيصه في فعل «الحرث»، حرث الدنيا وحرث الآخرة، حرث الأرض وحرث المرأة وحرث التاريخ.

2-1- في المصير:

نعني بمصير أطراف الحكاية ما له علاقة باختبار آدم الرئيسي، وهو خلافته في الأرض، فالمصير مصير اجتماعي يؤصل بالأسطورة ما بدا من ثوابت المجتمع العربي الإسلامي القديم. ولقد اعتنى النصّ السردى بمصير آدم وحوّاء وإبليس، في حين اكتفى بذكر المكان الذي هبطت فيه الحيّة والطاووس. وعلة الاهتمام بآدم وحواء من جهة، وإبليس من جهة أخرى، أنّ الاجتماع الإنساني قائم على وجودهم وعلى العلاقات القائمة بينهم.

ويمكن توزيع مواطن اهتمام مصير هذه الأطراف بحسب ما يخصّ كلّ طرف مفرداً عن البقية ممّا يخص العلاقة بينهم. فمن القسم الأوّل، المطعم والمشرب والمنكح؛ إذ لإبليس طعامه، وهو ما لم يذكر اسم الله عليه، وشرابه، وهو كل مسكر، ونكاحه، وهو جسده ذاته أو الحية التي تزوّجها ومنها ذريّته. أمّا آدم وحوّاء، فطعامهما الحلال، وشرابهما «المعين الأرضي»، وحوّاء زوج آدم ومنها ذريّته. ومن القسم الثاني ما يمكن توزيعه إلى ما يتعلّق بالصوت وما يتعلّق بالجسد، ولنتبيّن أوجه التقابل بين الطرفين في هذا نورد الجدول الآتي:

الموضوع	آدم وحواء	إبليس ⁽¹⁾	
الرسَل	رسل الله	الكهنة	ما يتعلّق بالصوت
الكتب	التوراة والإنجيل والقرآن	الوشم	
الحديث	الصدق	الكذب	
القراءة	القرآن	الشعر	
المؤدّن	الداعي إلى الصلاة	المزمار	
السكن	البيت	الحمام	ما يتعلق بالجسد
المصائد		النساء	
العبادة	المسجد	السوق	

ولئن بدا التقابل قائماً بين مكوّنات ما تعلّق بالصوت، فإن مكوّنات ما تعلّق بالجسد لا تقابل بينها؛ بل إنّ أحدها، وهو النساء، لا طرف يسير إلى جنبه، فالعلاقة بين البيت والحمام أو المسجد والسوق ليست هي ذاتها بين الصدق والكذب أو القرآن والشعر. ولقد أقامت مكونات ما يتعلّق بالصوت تقابلاً صميماً بين آدم وحواء من ناحية وإبليس من ناحية أخرى، فاستقرّ

(1) يمكن المقارنة بين وضع إبليس في المخيال الإسلامي بوضعه في المخيال الكتابي عموماً والمسيحي خصوصاً، فهو صاحب التثليث المزيّف (رؤيا يوحنا 13: 2؛ 16: 13)، وله معابده (رؤيا يوحنا 2: 9)، وآراؤه (تيموتاوي الأولى 4: 1)، وسرائره (رؤيا يوحنا 2: 24؛ تسالونكي الثانية 2: 7)؛ وله عرشه (رؤيا يوحنا 2: 13؛ 13: 2)، ومملكته الخاصة (لوقا 4: 6)، والمؤمنون به (رؤيا يوحنا 13: 4)، وملائكته (رؤيا يوحنا 12: 7)، ووزراؤه (كورنتوس الثانية 11: 15)، ومعجزاته (تسالونكي الثانية 2: 9؛ متى 7: 21-23)، وقرايبه (كورنتوس الأولى 10: 20)، وطائفته (كورنتوس الأولى 10: 20)، وجيوشه (إشعيا 24: 21؛ رؤيا يوحنا 14: 14-17؛ 16: 16).

الصّدام في هذه المجالات بين الطرفين. غير أنّ ما يتعلق بالجسد، ونعني الحمّام والسّوق والنساء، جامع بين الطرفين فاصل بينهما، وهذا الجمع والفصل جزء أساسي من اختبار آدم الرئيسي، وفيه يتحوّل الحديث من الحديث عن آدم أبي البشر دون غيره إلى الحديث عنه وعن أبنائه؛ بل لعلّ هذه الحزمة الرمزيّة (الحمّام، السّوق، النساء) ممّا يشتمل على الأبناء لا الأبوين، وممّا سيؤجّه طبيعة الاختبار التمجيدي كما سنرى. إنها جزء من الوحدات الرمزية التي تستند إليها العلاقات القائمة بين طرفي الوجود في الأرض كما بيّنت ذلك أسطورة آدم الدينيّة عند أهل السنة.

2-1-1- الحمّام:

يجمع الحمّام، في دلالاته الرمزيّة، بين مجالات ثلاثة هي: الجسد والشیطان والبشر؛ التي تضرب بأسباب قويّة في حكاية الأصل الإنساني الأوّل؛ آدم أبي البشر. وتقيم هذه المجالات علاقات متشابكة بين فضاءات حركة الإنسان في الأرض وأبعادها⁽¹⁾.

فللحمّام علاقة قويّة بالجسد، فهو بيت العراء والتجرّد ممّا يستر، وهو بهذا يقوم مقام الشجرة المحرّمة التي نزعت عن آدم وحوّاء لباسهما، ومن هنا ارتبط الحمّام بالفساد الأخلاقي والفسوق والذنوب⁽²⁾. وارتباط الحمّام بالجسد دفع إلى ارتباطه بالمرأة والجنس؛ فالحمّام «يدلّ على المرأة لحلّ

(1) يمكن الرجوع إلى التحليل الذي قدّمه مالك شبل في كتابه عن المخيال العربي الإسلامي، وفيه استقصاء لمنزلة الحمّام في الفضاء الإسلامي عموماً ولما يتمّ فيه من أعمال، ومنزله الجامعة بين المقدّس والمدنّس، ثم علاقته بالماء وقيّمته في المخيال الإسلامي، غير أنّنا لا نرى اهتماماً بعلاقته بالشیطان، أو رجوعاً إلى منزلة الحمّام في الطلبات التي نحلّها في هذه المرحلة من عملنا.

Chebel, Malek, L'imaginaire arabo-musulman, p. 55 et suite.

(2) ابن سيرين، تفسير الأحلام، ص 57، وص 60، وص 124...

Chevalier, et Gheerbrant, p. 96. Biedermann, p. 30. Cirlot, p. 23...

الإزار عنده»، و«الحَمَّام بيت أذى ومن دخله أصابه همّ... من قبل النساء، والحَمَّام اشتقّ من اسمه الحميم فهو حم، والحم صهر أو قريب، فإن استعمل ماء حارّاً أصاب همّاً من قبل النساء... فإن اتخذ في الحَمَّام مجلساً فإنّه يفجر بامرأة ويشهر بأمره؛ لأن الحَمَّام موضع كشف العورة»⁽¹⁾. والجهد والعرق وجريان الماء فيه ممّا يقرب الحَمَّام تقريب مماثلة من الوطء؛ لأنّ فيه يخرج عرق الإنسان كما «لنزول نطفته في الرحم فهو كالفرج»⁽²⁾، و«الحَمَّام المجهول امرأة يغتابها الناس»⁽³⁾.

وللحَمَّام ارتباط بالشیطان لا ينفكّ، فلئن رخص النبيّ لأتباعه من الرجال الدخول إلى الحَمَّام بعد أن راجعوه في منعهم، فإنه لم يرخّص في الصلاة في الحَمَّام، ولقد أضيفت إلى الحَمَّام أماكن أخرى لا صلاة فيها ارتبطت بالشیاطين كمعاطن الإبل⁽⁴⁾، والمزيلة، والمجزرة، والمقبرة، وقارة الطريق⁽⁵⁾. وما هذه الأماكن إلا أماكن استقرّ فيها إبليس والحَمَّام أقرب إليه

(1) ابن سيرين، تفسير الأحلام، ص 296. انظر أيضاً: القرطبي، ج 19، ص 248. انظر أيضاً: المكي، أبو طالب محمد بن علي بن عطية الحارثي (386هـ/996م)، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، ضبطه وصحّحه باسل عيون السود، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط 1، 1417هـ/1997، ج 2، ص 432.

(2) ابن سيرين، تفسير الأحلام، ص 295. وتقام أحياناً المقارنات بين بيت الحَمَّام وبيت العروس. القرطبي، ج 12، ص 225.

(3) ابن سيرين، تفسير الأحلام، ص 297.

(4) يقول الرسول: «صلّوا في مرائب الغنم ولا تصلّوا في معاطن الإبل فإنّها خلقت من الشيطان». الهيثمي، موارد الظمآن، ج 1، ص 104. الترمذي، سنن الترمذي، ج 2، ص 180.

(5) الترمذي، سنن الترمذي، ج 2، ص 177. انظر أيضاً: ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق السلمي النيسابوري (223-311/838-923م)، صحيح ابن خزيمة، تح. د. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1390هـ-1970م، ج 2، ص 6 وص 7. الحاكم، المستدرک، ج 1، ص 380 وص 381.

منها جميعاً، لما فيه من التذكير بالنار⁽¹⁾ التي هي عنصره. وربّما كانت علاقة الحمّام بإبليس والجآن سبباً في اعتبار النبيّ سليمان بن داود، الذي سُخِّرَتْ له الشياطين مقرّنين في الأصفاد، «أول من دخل الحمّام وصنعت له النورة... فلما دخله ووجد حرّه وغمّه قال: أوه من عذاب الله قبل أن لا يكون أوه»⁽²⁾.

ولئن أقامت رمزيّة الحمّام تواصلاً بين المرأة والشيطان فإنّها تلتقي ببعيد ثالث تُدالُّ فيه العلاقة من المستوى الأفقي إلى المستوى العمودي، ومن سطح الأرض والمجتمع إلى عمقهما، وذلك من خلال ما نجده من علاقات دلالية جامعة بين البئر والحمّام. ووجوه هذه العلاقات قائمة على التشابه بين الدخول في الحمّام مروراً ببيوته الثلاثة أو الأربعة والانحدار في البئر، فكّلما ولجنا الحمّام اقتربنا من البيت الحارّ، وكلّما انحدرنا في البئر اقتربنا من أشدّ الأرضين قرباً من جهنّم، والبئر جامعة بين المرأة والشيطان، فبئر الدار تدلّ «على زوجته [ربّ الدار]؛ لأنه يدلي فيها بدلوّه، وينزل فيها بحبله في استخراج الماء». وتشير البئر إذا كانت مجهولة مبدولة للناس «إلى الزانية المبدولة لمن مرّ بها وأرادها»⁽³⁾. ومن هنا ترتبط البئر بالماء الذي ينبع من

(1) ابن أبي شيبة، ج 1، ص 104. انظر أيضاً: الراغب الأصبهاني، أبو القاسم الحسين بن محمّد (ت 502هـ/ 1108)، المفردات في غريب القرآن، تح. صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشاميّة، دمشق، بيروت، ط 1، 1412هـ، ص 255. الشوكاني، فيض القدير، ج 3، ص 121. العلامة الحلّي، تذكرة الفقهاء، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، طبعة جديدة، مهر، قم، ط 1، صفر 1414هـ، ج 2، ص 245. العلامة الحلّي، منتهى المطلب في تح. المذهب، تح. قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، مؤسسة الطبع والنشر في الأستانة الرضوية المقدسة، ط 1، 1412هـ، ج 1، ص 314.

(2) ابن أبي شيبة، ج 7، ص 274.

(3) ابن سيرين، تفسير الأحلام، ص 293. يقول ابن سيرين: «فمن أدلى بدلوّه في بئر نظرت في حاله، فإن كان طالب نكاح نكح، فكان عصمته وعهده النكاح، والدلو ذكره، وماؤه نطفته، والبئر الزوجة». ابن سيرين، تفسير الأحلام، ص 336.

الأعماق، فتكون بذلك دالة، من ناحية، على الحياة شأن الماء الذي انبجس في الصحراء لهاجر وولدها إسماعيل، وهي دالة، من ناحية ثانية، على السحر شأن بثر ذي أروان التي وضع فيها اليهودي لبيد بن الأعصم سحراً للرسول، أو البثر التي عُلّقَ فيها الملكان اللذان يعلمان الناس السحر ببابل، وهي، من ناحية ثالثة، دالة على العالم اللامنطور الذي تلقّاه القداسة؛ شأن بثر الحطيم التي كانت قريش تلقي فيها ما يُهدى إلى الكعبة، وكأن عالم الكعبة الحقيقي الأصلي واقع هناك في الأعماق في العالم الذي لا نراه⁽¹⁾، أو شأن قريش التي «اتخذت صنماً على بثر في جوف الكعبة يقال له هيل»، واتخذوا أيضاً «أسافاً ونائلة على موضع زمزم فينحرون عندها ويطعمون»⁽²⁾، وخبر الحية التي تحمي الكعبة، والتي تخرج كلّ يوم من بثر الكعبة⁽³⁾.

والحمّام مكان يجمع بين الجنّة من جهة، فـ «عن ابن سيرين عن ابن عمر قال: لا تدخل الحمّام فإنه ممّا أحدثوا من النعيم»⁽⁴⁾، وبين النار من جهة أخرى؛ لأنه يذكّر بها⁽⁵⁾، والبئر جامعة بينهما كذلك لانتمائها إلى العالم اللامنطور، فالبئر مدخل الانحدار إلى عالم الظلمات، وما يفتحه هذا

(1) الطبري، التاريخ، ج 1، ص 525. ابن الأثير، الكامل، ج 1، ص 544. ابن كثير، التاريخ، ج 2، ص 301.

(2) الطبري، التاريخ، ج 1، ص 498 وص 523. الأبشيهي، المستطرف، ج 2، ص 175.

(3) الطبري، التاريخ، ج 1، ص 525. ابن الجوزي، المتنظم، ج 2، ص 323.

(4) ابن أبي شيبه، الكتاب المصنف، ج 1، ص 103. ابن شيرويه، الفردوس بمأثور الخطاب، ج 4، ص 260. الثعلبي، الكشف والبيان، ج 10، ص 280.

(5) ابن أبي شيبه، الكتاب المصنف، ج 1، ص 103. وقد قيل في وصف الحمّام: [الوافر]

وحَمّام دخلناه لأمر حكي سقراً وفيها المجرمون

فيصطرخوا يقولوا أخرجونا فإن عدنا فلنأ ظالمونا

انظر: الأبشيهي، المستطرف، ج 2، ص 9-10.

العالم من نوافذ على عالم الموت والعذاب من جهة، وهي، من جهة أخرى، موطن التبشير بالجنة كبئر أريس، التي احتجب عندها الرسول محمد، ولم يُترك للمقبل عليه بدٌّ من الاستئذان؛ فأقبل أبو بكر وعمر وعثمان، فبشرهم بالجنة وهو يدلي برجليه فيها، ولقد كان لبئر أريس هذه مكانة في التاريخ السياسي الرمزي للمسلمين؛ إذ فيها أضع الخليفة الثالث عثمان بن عفان خاتم الرسول الذي كان يختم به رسائله، وذلك بعد ست سنوات من حكمه، وهي الفترة التي اتفق القدامى على "انقلاب" عثمان فيها على نهج الخليفين السابقين عليه⁽¹⁾.

يحيل الحمّام على البئر، فتنتفح كوة على العالم اللامنطور، عالم الباطن، ويستقرّ إبليس في هذه الكوة ليفسد على السالكين طريقهم. إن عودة آدم إلى عالم الاجتنان، ذاك الذي تتزيّن فيه الجنة للمتّقين تلبس فيها الطرق وتتشعب فيها المسالك. ولئن كان الحمّام-البئر ممّا يغري البطل ويناديه ليوقعه في الفخّ فيتحوّل، شأن أبطال الخرافات، إلى صنم أو حجر لا يتحرّك، وهو علامة فشله في اختباره الرئيسي، ولئن كان الحمّام-البئر ممّا يمكن دفع السقوط فيه، وممّا يمكن الابتعاد عنه، أو الإقدام عليه بشروط، فإنّ للسوق شأنًا آخر يعضد ما أحدثه الحمّام-البئر من خطّ قوّة في علاقة أطراف الحكاية، خطّ قوّة إبليس باعتباره فاعلاً والأبوين باعتبارهما مفعولين.

(1) انظر حادثة اختفاء الخاتم في: الطبري، التاريخ، ج 2، ص 614-615. وانظر تأويل الحادثة في: الحموي، معجم البلدان، ج 1، ص 298. انظر كذلك: ابن الأثير، الكامل، ج 3، ص 9. البخاري، صحيح البخاري، ج 7، ص 54. الطبري، أبو جعفر أحمد بن عبد الله بن محمد (615-694)، الرياض النضرة في مناقب العشرة، تح. عيسى عبد الله محمد مانع الحميري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1996م، ج 1، ص 278 وما بعدها. انظر أيضاً: الأزدي، الفضل بن شاذان (ت 260هـ/873م)، الإيضاح، تح. جلال الدين الحسيني الأرموي، مؤسسة انتشارات وچاپ دنشگاه، تهران، 1363هـ ش، ص 387، هامش 1.

2-1-2- السوق :

يمثل السوق في المخيال الإسلامي أنموذجاً مصغراً عن المجتمع، واعتباره بيت عبادة الشيطان يعني أنّ العلاقات الاجتماعية التي يقيمها آدم وبنوه هي معبر الشيطان إلى مآله النهائي، كما سيكون المسجد معبر آدم وبنوه إلى الجنة. فالأسواق متعدّدة وكلّ نوع منها يفتح الباب على فئة اجتماعية أو نشاط اجتماعي-سياسي أو اجتماعي-ديني «سوق اللحم أشبه شيء بمكان الحرب لما يسفك فيها من الدماء وما فيها من الحديد وسوق الجوهر والزمرد أشبه شيء بحلق الذكر ودور العلم وسوق الصرف أشبه شيء بدار الحاكم...»⁽¹⁾. وانفتاح السوق بأنواعها على المجتمع اختصار منها للدنيا «فالسوق الدنيا واتساع السوق اتساع الدنيا»⁽²⁾. وعلاقة السوق بالدنيا راجعة إلى علاقتها بإبليس؛ فالسوق «معركة الشيطان وبها ينصب رايته»⁽³⁾؛ فهي على هذا محلّ حكمه وغوايته مثلما كان الحمام محلّ سكناه وقراره؛ بل إنّ السوق «معرج الشيطان»⁽⁴⁾ يستعيد فيها قدرته على العودة إلى السماء موطن حكمه الأول ومركز سلطانه. وفي هذا إشارة إلى الصراع الحاصل في السوق بين الإنسان والشيطان، صراع مآله أن يصرع الإنسان فيه وأن يكبّ⁽⁵⁾، إلا أن يتّخذ عند خروجه إليها توائم تحصّنه من الشيطان وتخرجه من السوق. وقد «كتب الله له ألف ألف حسنة، ومحا ألف ألف سيئة، وبنى له بيتاً في الجنة». ولذلك كانت الأسواق «شرّ البقاع»، وما شرّها ذاك إلا لأن «فيها باض الشيطان وفرّخ»⁽⁶⁾.

(1) ابن سيرين، ص 299-300.

(2) المصدر نفسه، ص 299-300.

(3) مسلم، صحيح مسلم، ج 4، ص 1906.

(4) ابن أبي عاصم، أبو بكر أحمد بن عمرو الشيباني (ت 287هـ/)، كتاب الزهد، تح. عبد العلي عبد الحميد حامد، دار الريان للتراث، القاهرة، ط 2، 1408هـ، ج 1، ص 150.

(5) الطبراني، المعجم الكبير، ج 9، ص 104. الهيثمي، مجمع الزوائد، ج 4، ص 77.

(6) تعرض كتب السنة مثلاً ثلاث توائم لردّ شرّ السوق عن المؤمن: الترمذي، سنن =

وتلتقي السوق في هذا المجال بمكان آخر هو الطرق أو مَقَارِقُهَا، وعلّة التّقاء المكانين أنّهما موطن اللقاء والاختلاط والكلام، فيقفان بهذا في مقابل مكان آخر هو البيت ينعزل فيه الإنسان عن الناس.

ولقد كان مصير إبليس مستقرّاً في الحَمَام مسكناً، وفي السوق معرجاً، أمّا مصير آدم فعلى الضّدّ من ذلك؛ إذ كان مستقرّه البيت مسكناً والمسجد معرجاً. وما استقراره في البيت إلاّ لأنه «صومعة المرء المسلم... يحفظ عليه نفسه وسمعه وبصره»⁽¹⁾. وما التجاوّه إلى المسجد إلاّ لأنّ منه تعرج أعماله وتزوره الملائكة ومنه يزور العالم الذي خرج منه⁽²⁾. وإذا كانت الأسواق شرّ البلاد فإنّ المساجد أفضلها وأقربها إلى الله؛ بل إن الأرض التي بُنيت عليها المساجد «ينضمّ بعضها إلى بعض»، في حين تذهب الأرضون كلّها يوم القيامة⁽³⁾.

وتلتقي دلالات السوق ودلالات البيت في مكان-رمز آخر لا نجد له في القصص إشارة، ولكننا نجد له حضوراً في موجه من موجّهات النص القصصي وهو العقيدة. وهذا المكان-الرمز هو السجن؛ فالسوق هي الدنيا، والدنيا سجن المؤمن، والبيت صومعته، وهو أيضاً سجن تُقَصَّرُ فيه النساء

= الترمذي، ج 5، ص 491. الحنبلي المقدسي، الأحاديث المختارة، ج 1، ص 298-299. الهيثمي، بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، ج 1، ص 486. ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، ج 2، ص 269. الهيثمي، مجمع الزوائد، ج 2، ص 6-7، وج 4، ص 77-78.

(1) ابن المبارك، أبو عبد الله عبد الله بن واضح المرزوي (118-181هـ/735-797م)، الزهد ويليهِ الرقائق، تح. حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 1، ص 4.

(2) ابن راشد، معمر الأزدي (ت 151هـ/767م)، الجامع، (ملحق بكتاب المصنف للصنعاني ج 10)، تح. حبيب الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1403، ج 11، ص 296.

(3) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج 2، ص 6.

فيحبسن. وخروج آدم من الجنة وهبوطه إلى الأرض خروج من مجال لا محدود إلى مجال محدود، من عالم السماء المنفتح إلى عالم الأرض المنغلق؛ ولذلك اتخذ في البداية الجبل مستقراً حتى إذا ما تاب ربه عليه تحوّل فعله إلى البحث عن كوة ينفّث له فيها العالم المقدس الذي حُرّم منه بسبب خطيئته. وخروجه أيضاً خروج للنفس من عالم التحرّر والانعقاد إلى عالم السجن والظلمات⁽¹⁾.

إنّ التصور الإسلامي لهبوط آدم يجعل الهبوط إلى عالم الأرض ابتعاداً عن عالم الاختيار والحرية نحو عالم القصر والحصر والحبس والابتلاء، ومجال الإطلاق على هذا هو عالم الجنة ولذاذها، ومجال الحبس هو الدنيا وما ارتبطت به من أمانة الفعل والقيام بشروط الخلافة؛ فالحرية في السياق الذي نحن فيه ما ارتبط بفعل اللذة، والسجن ما ارتبط بفعل العبادة. والعلاقة بين آدم وإبليس في الأرض علاقة داع إلى التحلّل من القيود (إبليس) وتمسك بها (آدم)، أو هي علاقة داع إلى الوهم (إبليس) وساع إلى الخلود وإلى منزلة الملائكة (آدم)؛ ذلك أنّ ما يدعو إليه إبليس مآله القيد الأعظم، وهو عذاب جهنّم ﴿وَمَا هُمْ بِمُخْرَجِينَ﴾ [الحجر: 48]، وما يرتضيه آدم من قيود وأصفاد مآله الغنم الأكبر، وهو الجنة. هذه العلاقة المتشابكة ستوجّه البرنامج السردي لخلافة آدم، فتجعله قائماً على بناء معراج وحرث أرضه.

2-2- فعل آدم في الأرض:

استقرّ فعل إبليس في إغواء آدم، فاتخذ لذلك خصلاً مساعداً وأماكن مواتية تمكّنه من تحقيق ما يسعى إليه، ومن هنا كانت وجهة إبليس غير ذاته،

(1) أيوب الزرعي، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (691-751هـ/1291-1350م)، الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1395هـ/1975م، ج 1، ص 250. انظر كذلك: ابن عبد ربه، أبو عمر شهاب الدين أحمد بن محمد الأندلسي (ت 328هـ/939م)، العقد الفريد، تقديم الأستاذ خليل شرف الدين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 2، 1990م، ج 2، ص 260 وما بعدها.

وكانت غايته خارجة عنه. أمّا وجهة آدم فالسما، أو الجنة، التي كان فيها، وغايته إلغاء الحاضر الذي يحيا فيه بسبب الخطيئة، والعودة إلى الماضي. والإلغاء والعودة رهيان بما سيقوم به في حاضره وهو حرث الدنيا والآخرة، ولقد بدأ آدم بحرث الآخرة، فكان بناء البيت الحرام، ثم اتجه إلى حرث الدنيا أرضاً فلاحاً للأرض وإنجاباً للأبناء.

2-1-1- المعراج:

اتّخذ إبليس مسكنه ومقرّه من خلال ما أصبحت عليه المدينة الإسلامية، فكانت سكناه الحمام ومقرّ رايته السوق، ما جعل مصيره تابعاً لما نتج عن فعل آدم في الأرض بناء وأبناء. أمّا آدم فإنّ مسكنه قد حدّده الفعل السماويّ قبل خلقه وقبل خلق الأرض بألفي عام⁽¹⁾. وما هذا المسكن إلا البيت الحرام. ويذكر الأزرقى أنّ آدم «لَمَّا أَهْبَطَ إِلَى الْأَرْضِ أَهْبَطَهُ إِلَى مَوْضِعِ الْبَيْتِ الْحَرَامِ وَهُوَ مِثْلُ الْفَلَكَ مِنْ رَعْدَتِهِ... ثُمَّ نَزَلَ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ فَقِيلَ لَهُ: تَخَطَّ يَا آدَمُ، فَإِذَا هُوَ بِأَرْضِ الْهِنْدِ أَوْ السِّنْدِ فَمَكَثَ بِذَلِكَ مَا شَاءَ اللَّهُ»⁽²⁾. ولئن وجد إبليس مسكنه مبنياً جاهزاً ليقوم بالوظيفة التي حُدِّثَ له، فإنّ على آدم أن يسعى إلى سكناه. فقد «قيل: إن آدم ﷺ لَمَّا أَهْبَطَ... كَانَ يَتَرَدَّدُ فِي الْأَرْضِ مُتَحَيِّراً بَيْنَ فَقْدَانِ زَوْجَتِهِ وَوُجْدَانِ تَوْبَتِهِ، حَتَّى وَافَى حَوَاءَ بِجَبَلِ الرَّحْمَةِ مِنْ عُرْفَاتٍ وَعُرْفَهَا، وَصَارَ إِلَى أَرْضِ مَكَّةَ، وَدَعَا وَتَضَرَّعَ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى حَتَّى يَأْذَنَ لَهُ فِي بِنَاءِ بَيْتٍ يَكُونُ قِبْلَةً لَصَلَاتِهِ وَمَطَافاً لِعِبَادَتِهِ»⁽³⁾. فما هي رمزية البيت الحرام؟ وأيّ وظيفة تحقّقها هذه الرمزية في مسار أسطورة آدم الدنيّة؟

2-1-1- بناء البيت:

أصل البيت الحرام في تصوّر الإسلاميّ سماويّ، وذلك من خلال شكله

(1) الكسائي، ص132.

(2) السيوطي، الدر المنثور، ج1، ص313.

(3) الشهرستاني، الملل والنحل، ج2، ص233.

من جهة، ومصادر بنائه من جهة أخرى. ويقوم شكل البيت على دلالات الياقوتة⁽¹⁾ والخيمة⁽²⁾ والقبة⁽³⁾، وهي دلالات تستعيد وظيفة السماء في علاقتها بالإنسان في الأرض، فالقبة هي رمز للسماء التي تغطي الأرض، ورمز للروح النورانية المقدسة⁽⁴⁾. وتستعار الخيمة لظلّ رحمة الله ورضوانه وأمنه؛ إذ الشهيد في خيمة الله تحت العرش، أو هو في ظلّ الله، وظلّ عرشه⁽⁵⁾.

وتنحصر مصادر بناء البيت الحرام في مجموعة من الجبال. ولقد بنى آدم البيت من أربعة جبال أو من خمسة أو سبعة، وهي جبال مقدسة وهي، مع بعض الاختلاف بين أصحاب الأخبار، «طور سينا»، و«طور زيتا»، و«أحد»، و«لبنان»، و«الجودي»، و«ثبير»، و«جبل الخمر»، و«حراء». وتحدّد الجبال سماوية البيت الحرام من خلال كونها جبلاً؛ إذ الجبل، كما رأينا، عنصر رابط بين السماء والأرض؛ بل لعلّه أقرب إلى السماء من الأرض. وتتوزّع هذه الجبال على فضاءين مقدسين هما مكة وبيت المقدس، وبقدر ما يعبر هذا التوزّع عن قبول ما يقدّسه اليهود والمسيحيون على أنّه جزء من مقدسات المسلمين، بقدر ما يعبر عن وحدة الديانة الإنسانية من خلال وحدة مكانها المقدس، مثلما ترتقي هذه الوحدة إلى وحدة إنسانية متجلية في آدم باعتباره أبا البشرية وأصلها الأوّل، وكلّ ما سيصدر عنه سيكون ميراثها المشترك. ومن هنا كانت مكة «سرة الأرض ووسط الدنيا وأمّ القرى، أولها الكعبة وبكة حول

(1) الكسائي، ص 133. انظر أيضاً: الصنعاني، تفسير القرآن، ج 3، ص 34. الطبري، التفسير، ج 1، ص 547. الثعلبي، عرائس المجالس، ص 30. ابن الجوزي، المنتظم، ج 1، ص 214. ابن كثير، التفسير، ج 1، ص 180. السيوطي، الدر المنثور، ج 1، ص 315.

(2) المقدسي، البدء والتاريخ، ج 4، ص 82. الحموي، معجم البلدان، ج 4، ص 464. القرطبي، التفسير، ج 2، ص 121.

(3) الطبري، التفسير، ج 1، ص 547-548. الفلقشندي، صبح الأعشى، ج 4، ص 256.

(4) Tresidder, Ibid, p. 66.

(5) النويري، النهاية في غريب الأثر، ج 2، ص 94.

مكة وحول مكة الحرم وحول الحرم الدنيا⁽¹⁾؛ بل إنّ البيت الحرام طرف في عملية الخلق الأولى، إذا رأينا أنّ الماء والصوت والنظر هي الأطراف الأخرى؛ لأنّ أركانه التي في الأرض السابعة قد وضعت على أركان الماء على أربعة قبل أن تخلق الدنيا⁽²⁾، ولأنّ الأرض دُحيت من تحته.

2-2-1-2- الأرض/ السماء:

ولئن بدا البيت سماويّ المصدر خاضعاً لفعل المرتفع على المنخفض، فإنّ بناءه استجابة من الأدنى للأعلى، فالبناء ارتفاعاً به تتحقّق وظيفة البيت الحرام. ولئن افتقد آدم بهبوطه منبره وفرسه اللذين كان يعرج بهما إلى المنزل العليا فوق الملائكة والخلق أجمعين، فقد وجد في البيت الحرام «الكعبة غير المسقّفة»⁽³⁾ مجالاً رحباً منفتحاً على الموطن الأصل، الموطن السماوي، ولئن اتخذ آدم في الجنة سريراً وخاتماً وعصاً علامة على كرامته وتمهيداً لحكمه، فقد اتخذ في الأرض الركن، وهو «يومئذ ياقوتة بيضاء»،⁽⁴⁾ كرسياً⁽⁵⁾. ويولّد خروج آدم الرمزي إلى السماء ثراءً لدلالات البيت الحرام، ويظهر ذلك في ما يحدثه من تناظر بين الأرض والسماء؛ لأنه جاء على مثال البيت

(1) الحموي، معجم البلدان، ج 4، ص 463.

(2) السيوطي، الدر المنثور، ج 1، ص 308. الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج 3، ص 60. الرازي، مفاتيح الغيب، ج 4، ص 55. المجلسي الأوّل، روضة المتقين، ج 4، ص 5. الفيض الكاشاني، الوافي، ج 12، ص 197. الكاشاني، الملا فتح الله، زبدة التفاسير، ج 1، ص 526.

(3) الحموي، معجم البلدان، ج 4، ص 464، و 465. انظر أيضاً: الديار بكري، تاريخ الخميس، ج 1، ص 99، وص 112. جواد، علي، المفصل، ج 7، ص 53. الفيض الكاشاني، الوافي، ج 12، ص 142. الشيخ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 2، ص 233.

(4) الأزرق، أخبار مكة، ج 1، ص 90.

(5) الحموي، معجم البلدان، ج 4، ص 465. القلقشندي، الصبح الأعشى، ج 4، ص 256.

المعمور⁽¹⁾، أو لأنه جاء على مقاس سحابة هي «السكينة»⁽²⁾، ولأنّ آدم يعيد على الأرض ما كان من فعل الملائكة في السماء، فكما طاف الملائكة بالبيت المعمور أو بالعرش طلباً للمغفرة، بعد أن استعظموا خلق من يفسد في الأرض، طاف آدم كذلك طلباً للمغفرة بعد خطيئته، وكما رجم الملائكة إبليس بعد رفض السجود لآدم، وبعد طرده من الجنة، رجم آدم إبليس في رمي الجمرات⁽³⁾.

يأتي البيت الحرام في هذه المرحلة من قصّة آدم تعويضاً رمزياً للجبل الذي كان هو أيضاً تعويضاً للجنة، غير أنّ البيت بقدر إيغاله في النزول؛ إذ هو أدنى مكاناً من الجنة ومن الجبل، فإنّه موغل في السماء، فالدنوّ المكاني يعوّضه الرقيّ الرمزيّ، وهو ما ينعكس على صورة آدم باعتباره الإنسان الذي كُلفَ بالعودة إلى موطنه الأصل، فيجعله بذلك رمز كلّ إنسان ذي خطيئة يسعى إلى العودة إلى نقائه الأوّل.

غير أنّ هبوط آدم فعلٌ في الأرض، مثلما كان خلقه من الأرض فعلاً في السماء وتغييراً لطبيعة العلاقات القائمة بين مكوّناتها، ولقد اقترن حجّه إلى البيت الحرام باكتشاف زوجته أو التعرّف إليها. لقد كان اللقاء بالزوجة ضمن اللقاء بالخالق، وفي إطار العودة إلى العالم الأصل، فانفتح بهذا اللقاء مجال فعله الثاني تحقيقاً لاختباره الذي من أجله جعل خليفة في الأرض.

2-2-2- حُرث الدنيا :

لم يبقَ لآدم بعد توبته إلا أن يتعلّم كيف يحيا في الأرض تحقيقاً للمهمّة

(1) مقاتل، التفسير، ج2، ص381. القرطبي، التفسير، ج2، ص121. ابن كثير،

التفسير، ج1، ص43. السيوطي، الدر المنثور، ج1، ص313.

(2) الطبري، التفسير، ج1، ص548-549. الحموي، معجم البلدان، ج4، ص464.

ابن الجوزي، زاد المسير، ج1، ص144. القرطبي، التفسير، ج2، ص121-122.

(3) الكسائي، ص132.

التي من أجلها وُجد. ولقد اختصرت النصوص الأسطورية نشر الحياة في الأرض في عملية رمزية هي عملية الحرث، حرث النساء وحرث الأرض.

2-2-2-1 آدم/ حواء :

كان خلق حواء من آدم إخراجاً له من التوحد إلى الشنائية، وذلك لإحداث تميّز الخالق الأحد عن ناتج فعله الذي يشبهه في صورته، ولقد كان خلقها هبة المؤتي لصنيعته حتى يتمّ نقصه (توحّشه)، ويكتمل وجوده. غير أنّ هبوطهما في أماكن متفرقة نتيجة الخطيئة أعاد آدم إلى وحشته، وأفقد حواء أصل وجودها. فكان سعيهما إلى بعضهما فعلاً قائماً على "الشوق". وهو ما يعطي الفعل الإنساني في موضوع العلاقة بين آدم وحواء حيّزاً مهماً يجعل للخطيئة ودوافعها ونتائجها حضوراً قوياً في هذه العلاقة. وستبين ذلك من خلال تعارف آدم وحواء من جهة، ومن خلال قصة قابيل وهايل ولديهما من جهة أخرى.

2-2-2-1-1 تعارف آدم وحواء :

كان أوّل فعل يتجه إلى تحقيق برنامج آدم السردى بناء البيت الحرام أو السعي إليه، وكان من نتائج هذا الفعل، إضافة إلى قبول توبته، لقاء آدم وحواء في عرفة؛ حيث تعارفا، والتعارف في هذا المستوى من الخطاب يلتقي مع المعنى العبري لكلمة «عرف»، وهو الوطاء والغشيان⁽¹⁾. ويضيف الكسائي أنّ آدم وحواء التقيا قبل الحجّ؛ إذ «كانا يلتقيان في النهار ويتحدّثان بحديث الجنة ثمّ يفترقان عند الليل»؛ إذ يعود آدم إلى الصفا وتعود حواء إلى المروة، وعند دخول ميقات الحجّ «يعقد آدم إزاره»⁽²⁾ كناية عن عدم الجماع، ويبدأ بالتلبية. وقال له جبريل عند نهاية الحجّ: «فقد أحللت وقبلت

(1) ابن سيرين، تفسير الأحلام، ص 65. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 36.

(2) جاء في لسان العرب: «يعبرون بمعقد الإزار عن الفرج، فيقال: هو طيب معقد الإزار، يريد الفرج». ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ص 106. الكسائي، ص 133.

توبتك وحلّت لك زوجتك، فادع ربّك يستجب لك، فدعا آدم للمؤمنين أن يعمّروا البيت بزوّاره، فاستجاب الله تعالى له⁽¹⁾.

كان الحجّ تحلّلاً من الخطيئة، وتحليلاً للحليلة، وتعرّفاً إلى حواء من حيث إنّ التعرّف هو اللقاء⁽²⁾، وينسخ⁽³⁾ فعل الوطء الذي يبدؤه آدم حادثتين نجد في نصّ الكسائي إشارات واضحة إليهما.

- الحادثة الأولى تواطؤ حواء وإبليس لإغواء آدم؛ إذ مثلت عودة آدم إلى حواء، واستعادة حواء آدم، تجاوزاً لما أحدثته الخطيئة في مسار علاقتهما. فقد كانت الخطيئة وطئاً رمزياً للشجرة وللعالم الذي أغرى إبليس به آدم، كان وقوعاً في «حبائل» إبليس. ولقد أحدث الندم على الخطيئة ابتعاداً عن حواء، وإلغاء للغاية التي خلقت من أجلها منه. ومن هنا أعاد غشيان آدم حواء علاقتهما إلى ما قبل الخطيئة دون نسيان أهمّ نتيجة من نتائج الخطيئة، وهي ضرورة عدم الركون إلى المرأة، وضرورة الحذر منها؛ لأنّها من «زرع إبليس».

- والحادثة الثانية، التي تنسخها عودة العلاقة بين آدم وحواء، هي حادثة أساف ونائلة⁽⁴⁾. ويظهر وجه الشبه بين أساف ونائلة وآدم وحواء في اقتران الطرفين بالصفاء بالنسبة إلى الرجل، والمروة بالنسبة إلى المرأة؛ إذ يعود آدم إلى الصفاء ليلاً، وكان صنم أساف عندها، وتعود حواء إلى المروة وكان صنم نائلة عندها. ولئن مثلت حادثة أساف ونائلة «حادثة جاهليّة»، أو هي ممّا أخبر به «أهل الكتاب»، بدت فيها الإرادة السماويّة حاكمة لمصير هذا الزوج، فقرّرت إيقاف تواصل العلاقة بينهما لعدم

(1) الكسائي، ص 134.

(2) الحموي، معجم البلدان، ج 5، ص 121.

(3) يعني النسخ أمرين متقابلين أولهما الإلغاء والثاني التثبيت، فالمنسخ من الآيات ما ألغي حكمه أو تلاوته، والناسخ أو النسخ الذي مهته الوراقة وكتابة الكتب.

(4) القرطبي، التفسير، ج 2، ص 179.

شرعيتها، فإن حكاية آدم وحواء حكاية إسلامية يمثل تعارفهما في الحرم في يوم عرفة في الشهر الحرام «حادثة قبل-جاهلية» رضيت عنها الإرادة الإلهية، وسمح لهما بفضلها باستمرار الفعل الإنساني، ولئن كانت نتيجة لقاء أساف ونائلة واتحادهما الجنسي الركون إلى الأرض لتحجرهما وهو ما يعيدهما إلى كيانهما الأصلي وهو التراب، فإن نتيجة لقاء آدم وحواء ارتقاؤهما عن الأصل الترابي والعودة إلى الأصل السماوي، ولعلّه لهذا السبب تمّ لقاء آدم وحواء فوق الجبل، في حين وطئ أساف نائلة داخل الكعبة، من ناحية، وأمام بثرها، من ناحية أخرى، حيث المكان مغلق، وحيث البئر ممتدّ إلى أعماق الأرض، تلك التي ترتبط بالعذاب.

لقد قامت الخطيئة على السعي إلى الخلود، أو إلى الملائكية، فتحققت لأدم الغايتان من حيث أراد العنصر المعارض، وهو إبليس، لهما العدم. أمّا الملائكية ففي سعي آدم إلى عالم الملائكة وحنينه إلى العودة إلى السماء، وسيظهر ذلك في الاختبار التمجيدي، أمّا الخلود فيلمس في الأبناء لأنّ بقاء ذكر الرجل ببقاء أبنائه.

2-2-2-1-2- قابيل/هابيل:

قصة قابيل وهابيل قصة ثرية برموزها ودلالاتها، يصل مدى ثرائها إلى حدّ تلخيصها لمسار حياة الإنسانية عبر تاريخها الطويل؛ ذلك أنّ هاتين الشخصيتين أنموذجان أولان عن نوعين من الإنسان؛ الإنسان الخير والإنسان الشرير، ولذلك كانت العلاقة بينهما صورة عمّا ستشاهده علاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالأرض، وهو ما يحوّل الشخصيتين إلى رمزين تساعد الصفات والأفعال المنسوبة إليهما على كشف دلالاتهما وفهم ما يوقرانه من معانٍ. وتتحرك هاتان الشخصيتان ضمن مجموعة من الرموز تحدّد علاقاتهما بها ملامحهما ودلالات حضورهما في المخيال الإسلامي. وتظهر هذه الرموز في عملهما وفي حادثتي القربان والقتل.

2-2-2-1-2-أ- الفلاح / الراعي :

العلاقة بين قابيل وهابيل علاقة بين الفلاح والراعي. ويجمع الفلاح من حيث دلالات عمله بين فعله والأرض؛ فالفعل متّجه إلى الأسفل، إلى الأرض، لا يرى له وجوداً وغاية إلّاها، ومن هنا انقطاع الفاعل إليها دون السماء، والفعل هو فعل الحرث، فعل يشقّ الأرض بالمحراث، ما يحيل على دلالات فعل الذكر في الأنثى إخصاباً وإحياءً، وهو فعل البذر⁽¹⁾، والاعتناء بالمنبت من ظلام ما تحت الأرض إلى نور السطح، ولذلك كان الفعل والجهد بعثاً للموات وإنشاءً للخلود. أمّا الأرض فهي التي تحمل ما يبذر فيها ومنها، ولذلك كانت أقرب إلى المرأة المخصب، والأمّ التي تعطي الحياة. هكذا يكون الفلاح مقترناً في فعله بدلالات الجنس، وما يرتبط بها من انكفاء النظر والبصيرة إلى الجسد دون غيره. أمّا الراعي فمجال فعله رعيتّه من الغنم، ومحلّ فعله النظر في أحوالها والإشراف عليها، ولذلك كان منطلق الفعل الارتفاع والسّموّ، وآلة الراعي عصاه، وهي الجامعة بين دلالات القضيب ودلالات صولجان السلطان وعصا موسى أو عصا آدم، وهو في الجنّة «فالراعي صاحب ولاية، ويدلّ على معلّم الصبيان وعلى من يتولّى أمر السلطان أو الحاكم»⁽²⁾. وتجتمع فحولة الفلاح وسلطان الراعي في صورة آدم كما رأيناها في الجنّة خطيباً أمام الملائكة يحمل شارات الخلافة والسلطة، فما كان في آدم مجتمعاً تفرّق بين قابيل وهابيل، فورث أبناء قابيل «مهنة الذلّ»⁽³⁾، واحتكر هابيل ومن سيقوم مقامه مهنة الحكم.

(1) يقول الغزالي: «فكل ممتنع عن النكاح معرض عن الحراثة مضيع للبذر معطل لما خلق الله من الآلات المعدة وجان على مقصود الفطرة» الغزالي، إحياء علوم الدين، ج2، ص25.

(2) ابن سيرين، تفسير الأحلام، ص199.

(3) «إن النبي ﷺ رأى آلة حرث، فقال: «ما دخلت هذه دار قوم إلا ذلوا» وجاء عن الطبراني: سمعت النبي ﷺ يقول: ثم ما من أهل بيت يغدو عليهم فدان إلا ذلوا» الطبراني، المعجم الكبير، ج8، ص293، والفدان ممّا يلحق بالحراثة فهو ثورا =

والعلاقة بين الفلاح والراعي، كما تبنيتها رمزية قابيل وهابيل، تقاطع في مجال مخصوص هو ما تنتجه الأرض، فغلة الفلاح ما يحصده أو يجمعه من زرع وغرسه، وطعام قطيع الراعي ما تنبت الأرض. ليس للفلاح ولا للراعي غنى عن الأم الأولى؛ ولذلك جاء صراعهما متعلقاً بأحد الرموز المعبرة عن الأم الأولى، وهو رمز المرأة عموماً، أو أخت قابيل خصوصاً، ويعود سبب اختيار أخت قابيل التوأم دون أخت هابيل إلى جمال الأولى وصباحتها، وقبح الثانية ودمامتها. وعلة الاعتناء بالجمال أنه أدعى ما في المرأة إلى مواقعتها تحقيقاً لوظيفتها الأولى التي هي وظيفة الأرض أصلها الرمزي. ويعود اقتران الجمال بأخت قابيل إلى الأرض، واقتران القبح بأخت هابيل إلى اللحم؛ إذ تعلل «سرعة» تحوّل المرأة عموماً من النضارة إلى القبح بأنها خلقت من لحم هو ضلع آدم، واللحم كلّما مرّ عليه زمن نتن واسودّ، في حين يزداد الرجل صلابة وجمالاً؛ لأنه خلق من طين، والطين كلّما مرّ عليه زمن ازداد صلابة ونقاء. وقد يعود الصراع على توءمة قابيل إلى أنها من خلق الجنة ما يحوّل موضوع الصراع من صراع على المرأة إلى صراع على الجنة. تختصر المرأة، إذًا، مجال المواجهة بين الفلاح والراعي معبرة رمزيًا عن صراعهما التاريخي على الأرض صراع قد يجد له بعضهم صدًى في التاريخ القديم للإنسانية⁽¹⁾. وسيكون جمال المرأة عندئذٍ جمال الأرض، وستكون خصوصيتها خصوصية الأرض.

ويرجع النص السردى مآل الصراع بين الفلاح والراعي إلى اختيار عالم الغيب لمن تكون المرأة، وذلك عبر القربان ومحله الجبل.

2-2-2-1-2-ب- القربان:

قدّم قابيل أسوأ ما أنتجته الأرض فكان قرباناً غير بكر، وقدّم هابيل كبشاً

= الحرائة، أو هو البقرة أو هو آلة الحرث... انظر ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص330؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج1، ص1576.

(1) سواح، فراس، مغامرة العقل الأولى، ص261-262.

عظيماً أو بكرة، أو بقرة أو عناقاً وهي العنز⁽¹⁾؛ فقبل قربان هابيل فأكلته النار وبقي قربان قابيل. ولعلّ قبول السماء قربان الراعي راجع إلى علاقات القداسة التي ترسّب في مخيال الأمم، ومن بينهم العرب ثم المسلمون، بين السماء والكبش أو بين السماء والبقرة أو الناقة، أو بين السماء وكلّ بكر من إنسان أو حيوان، فالقرايين فداء ورجاء، واستغناء عن الإرادة الإنسانية لصالح الإرادة الإلهية، وهو في الوقت نفسه توجيه إنساني للإرادة الإلهية إلى ما نريد عندما نقدّم لها ما به ترضى عمّا نريد. وتتحدّد علاقات القداسة هذه بمكان تقديم القربان، فإذا هو المرتفع من الأرض عموماً، أو هو الجبل الذي نزل عليه آدم، وإذا الإنسان، وهو يسعى إلى وضع القربان على الجبل، يقطع نصف المسافة نحو العالم المقدّس ارتفاعاً، ثم يقطع عالم الغيب، في صورة النار، النصف الآخر نزولاً، فيلتقي العالمان في القربان: في النزوع نحو الاستسلام لعالم الغيب والرجاء فيه، وفي قبول هذا النزوع والرضا به. ولقد تمّ اللقاء بين هذين النزوعين عند القربان المقبول، وانقطعا عن بعضهما عند القربان المرفوض، ومن هنا كان لرمزية الكبش، القربان المقبول، دلالات ستعمّق الصراع بين الأخوين.

لم يكن كبش هابيل أوّل كبش يُذبح؛ فلقد ذبح آدم قبل ذلك كبشاً هبط به جبريل ليتخذ آدم وحواء من صوفه لباساً يسترهما⁽²⁾. غير أنّ الفرق بين الأب وابنه يكمن في أنّ كبش آدم نازل من السماء، في حين أنّ قربان هابيل صاعد نحوها، فكأنّ هابيل يعيد ما هو سماويّ إلى السماء، ويبقى ما هو من الأرض في الأرض تأكيداً لانفصالهما واتصال فعل الإنسان بها.

وللكبش دلالات رمزيّة متكاثرة يمكن تصنيفها إلى مجالين يكشفان وجه اتخاذ قرباناً ودلالاته.

(1) ابن إسحاق، المبتدأ في قصص الأنبياء، ص 67. الطبري، التفسير، ج 6، ص 187.

(2) الثعلبي، ص 32. الكسائي، ص 135. العصامي، ج 1، ص 105.

والمجال الأول علاقة الكبش بالقوة والسلطان، فكبش القوم سيدهم، «ومن رأى كبشين يتناطحان فإنهما ملكان يقتتلان»⁽¹⁾؛ فالكبش «هو الرجل المنيع الضخم كالسلطان والإمام والأمير وقائد الجيش والمقدم في العساکر»⁽²⁾. وقد تتجاوز دلالة السلطة والهيمنة المجال المنظور إلى المجال الخفي كما في حادثة تأبط شرّاً الذي لم يتأبط، على ما تذكر بعض الروايات، إلّا غولاً اتخذ للشاعر الصعلوك في الصحراء صورة كبش⁽³⁾.

أمّا المجال الثاني فعلاقة الكبش بالموت، سواء اتخذ الموت صورة كبش أُمْلَح يُذْبَحُ لأهل الجنة على الصراط ليعلموا أن لا موت بعد ولا فناء⁽⁴⁾، أم اتخذ قرنه صوراً أو بوقاً يعلن من خلاله عن يوم القيامة والبعث من الموت. ويلتقي المجالان في ألوهة الكبش⁽⁵⁾ وقديسيته، فقد كره النبي صورة كبش رُسمت على هدية أُهديت إليه؛ إذ روى ابن سعد في طبقاته: «أن النبي ﷺ أهدي له ترس فيه تمثال كبش فوضع يده عليه فأذهب الله ذلك التمثال»⁽⁶⁾؛ ولأن الكبش حيوان الأضحية، التي يُفتدي بها الإنسان ممّا يخاف ويحاذر، «إذا خاف الإنسان على نفسه من قتل أو عذاب أو غيره، فليذبح كبشاً سميّاً سليماً من العيوب كما في الأضحية يذبحه في موضع خالٍ ذبحاً سريعاً موجّهاً إلى القبلة... ويحفر لدمه حفرة ويردمها بالتراب حتى لا يبطأ أحد على دمه»⁽⁷⁾.

وواضح أنّ «ألوهة» الكبش وقديسيته هي التي جعلت هابيل يتخذة قرباناً إلى السماء؛ لأنها ألوهة تستدعي محوها وموتها، وقديسية لا تتحقّق إلّا في

(1) الدميري، حياة الحيوان الكبرى، ج2، ص369.

(2) ابن سيرين، ص218.

(3) الأصفهاني، الأغاني، ج10، ص138.

(4) الدميري، حياة الحيوان الكبرى، ج1، ص261؛ وج2، ص367.

(5) شبل، ص265.

(6) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج1، ص489. الدميري، ج2، ص365.

(7) الدميري، ج2، ص368.

قتله وذبحه، فلا نفع للإنسان في حياة الكبش بل في موته⁽¹⁾. وما هذا الموت، أو تحويل الكبش إلى قربان، إلا عودة إلى الأصل، عودة الكبش إلى أصله السماوي في الجنة، وعودة أبناء آدم قابيل وهابيل إلى وضعهما الأصلي في زواج كل واحد منهما بأخت الآخر جرياً على ما تعود عليه أبناء آدم. فالقربان، إذًا، إعادة انفتاح العلاقة بين السماء والأرض، واستدعاء لتدخل السماء في ما يُحدث في الأرض الاضطراب، ويهدّد بالخراب واليباب. ولئن بدا الاضطراب في علاقة هابيل وقابيل خاصاً بالعلاقة بالمرأة، علاقة تتخذ رمزياً طرفين آخرين هما السماء، وعلامتها الرجل، والأرض، وعلامتها المرأة، فإن الاضطراب الآخر الذي يثوي داخل رمزية القربان هو الاضطراب عينه الذي أحدثه آدم عندما أدخل بخطيئته الموت بعداً جديداً من أبعاد الوجود. فإذا يقتل القربان الكبش يقتل الموت، فلكبش القربان صورة مثالية فهو أملح أقرن ينظر في سواد ويمشي في سواد ويبرك في سواد⁽²⁾. وهذه الصفات من صفات الموت الذي تراءى لآدم، وهي صفات الكبش الذي افتُدي به إسماعيل، وصفات الكبشين اللذين قدّمهما الرسول عنه وعن أمته، وتجعل هذه الصفات ما يبقى من الأضحية، وهو جلده وقوائمه ورأسه، في الأرض أسود، في حين ما يرتفع إلى السماء أبيض، والسواد لون لاحق بالأرض، والبياض لاحق بالسماء ما يحدث الافتراق بين البعدين تحقيقاً للافتراق في الإنسان بين مكونه الأرضي ومكونه السماوي. وهذا ما يجعل قربان هابيل علامة على إرادة الردّ

(1) نشير هنا إلى أنّ الموت يتخذ صورة كبش يذبح بعد جزاء يوم القيامة وعقابه وقد علا الصوت «يا أهل النار، خلود فلا موت، يا أهل الجنة، خلود فلا موت». انظر: الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج 1، ص 400. السيوطي، التفسير، ج 1، ص 101. ابن كثير، التفسير، ج 5، ص 85. وانظر أيضاً قيمة الكبش في الرمزية المسيحية ومن قبلها في الأساطير القديمة. انظر على التوالي في إطار تعبيره عن الحياة وقوتها خصوصاً من الجانب الحسيّ الناريّ

Chevalier, Gheerbrant, p. 113 et suite. Tresidder, p. 167.

(2) مسلم، صحيح مسلم، ج 3، ص 1557. ابن خنبل، مسند أحمد، ج 6، ص 78.

الرمزي لنتائج خطيئة أبيه وهي الموت والهبوط، في حين مثل قربان قابيل علامة على التمسك بالأرض والاستقرار فيها.

غير أن قبول قربان هابيل أحدث موطن صراع جديد بين الأخوين، إضافة إلى صراعهما حول المرأة-الأرض، يقوم على قيادة الجماعة بمقتضى المكانة التي أصبح عليها هابيل نتيجة الشرعية الغيبية التي أصبح يحظى بها، فقبول القربان امتلاك للأرض وللناس من ناحية وانخراط في ما تريده السماء من ناحية أخرى، فيجمع هابيل بذلك بين مجالي الحركة العمودية والأفقية، وعالمي الحركة المنظور (الأرض، والناس) والغيبى (السماء)، وهو ما يعيد، في الأرض، الصورة التي كان عليها آدم قبل الهبوط، فتتحوّل العلاقة بين الأخوين إلى علاقة متبوع بتابعه أو سيد بخادمه⁽¹⁾.

هكذا نرى أن عالم الغيب يحدّد بتفضيل هابيل مجالات ثلاثة للصراع بين الأخوين: المجال الجغرافي-الجنسي، الذي يختصر غناه الرمزي رمز المرأة، ومجال المكانة الاجتماعية-الدينية الذي حدّده فعل القربان، والمجال السياسي-العسكري⁽²⁾، الذي نتج عن المجالين السابقين. ولقد كان للأخوين موقفان مختلفان من هذه المجالات الثلاثة، فسعى هابيل إلى قبول ما قضى به الغيب، وسعى قابيل إلى استرجاع ما أخذ منه؛ لأن الأرض هو صاحبها لعمله فيها (أ) ولأنّها وُلدت معه، إنّ صراع الشرعية: شرعية امتلاك المرأة والأرض والقيادة، أو هو صراع حول الفحولة تلك التي رأينا صورة عنها عندما كان آدم في الجنة يخطب في الملائكة.

2-2-1-2-ج- القتل والدفن:

قرّر قابيل قتل هابيل فقتله من تلقاء نفسه، أو حار في ذلك، فعلمه إبليس كيف يقتله؛ ثم حار قابيل، بعد قتل أخيه، في ما يصنع بجسد أخيه أيعمله

(1) الكسائي، ص 148-149.

(2) من النصوص التي تصرّح بالطابع السياسي للصراع بين الأخوين نص ابن عساكر. ابن عساكر، ج 64، ص 4.

مئة سنة أم يتركه جزر السباع والعقبان التي تتبعه في كل مكان لتذوق طعم أول قتل⁽¹⁾، أم يقتدي بأحد الغرابين الشبيهين به وبأخيه، فيواري أخاه التراب، ثم يهيم في البلاد. ولقد تمت هذه الاحتمالات جميعها، وما جمع بينها على اختلافها حضور رمز الطير، وهو رمز أساسي في حكاية آدم، وفي حكاية بنيه، بعد ذلك، في علاقتهم بالسماء.

فلقد تعلّم قابيل قتل أخيه من صورة إبليس الذي اختطف طيراً، وأخذ يشدخ رأسه بحجر⁽²⁾، ففعل قابيل برأس أخيه فعل إبليس بالطير، ما يجمع إشارة بين هابيل والطير من ناحية وقابيل وإبليس من ناحية أخرى. والطير رمز للروح والسماء لاشتراكهما في الطيران والنور الذي يلحق بهما، وهو رمز للوساطة بين السماء والأرض؛ إذ الملائكة، وهم رسل الرحمن إلى الأرض، ذوو أجنحة مثني وثلاث ورباع، ولذلك كان الطير أيضاً وسيطاً بين العالم المرئي والعالم اللامرئي⁽³⁾؛ عالم أعلى الجبل الذي نزلت عليه النار وعالم السفح الذي يحيا فيه قابيل. من هنا يأخذ الطير دلالة التعبير عن العالم القدسي فهو ممثله ورمزه. من هنا يبدو قتل قابيل أخاه؛ إذ يُقَرَّب من قتل إبليس الطير، انقطاعاً عن السماء وتناقلاً إلى الأرض، وهو ما يفسّر جفاء كلام قابيل مع الله الذي يسأله عن أخيه بعد قتله وتعتته في الإجابة⁽⁴⁾،

(1) الطبري، التفسير، ج 6، ص 197. السيوطي، الدر المنثور، ج 3، ص 62.

(2) السيوطي، الدر المنثور، ج 3، ص 61.

(3) عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج 1، ص 351. انظر أيضاً منزلة الغراب والديك والحمامة... في المخيال العربي الإسلامي، وقارن ذلك بما يوجد من دلالات للغراب والحمامة في المخيال المسيحي؛ إذ الغراب رسول عالم الأموات، والحمامة صورة روح القدس التي نزلت على يحيى في نهر الأردن، ثم نزلت بعد ذلك على المسيح بعد تعميده، ولذلك يُنظر إليها على أنها ممثلة لأسرار الكنيسة في اللاهوت المسيحي. يُراجِع في كل هذا على التوالي: عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج 1، ص 281 وما بعدها.

Malan, The book of Adam and Eve, p. 157. Cassandra, p. 67.

(4) الطبري، التفسير، ج 6، ص 198. ابن كثير، التفسير، ج 2، ص 47.

وإغاله في البعد عن السماء والانحدار إلى السفح، في حين بقي آدم وبقية بنيهِ فوق الجبل.

وتغتني رمزية الطير في هذه المرحلة من قصة ابني آدم برمزية الغراب، فلقد كان الغراب في هذه القصة وسيطاً سماوياً بعث يعلم قابيل ما يصنع بجسد أخيه، وهو بهذه المهمة جامع بين دلالات ثلاثة، أولاً: أنه كاشف سبيل أرواح الأحياء؛ إذ يبين ما ينبغي أن تكون عليه بعد موت الجسد الذي كانت فيه، ثانياً: أنه سبيل هداية الأحياء لما ينبغي عليهم فعله عند موت أحدهم، وعلى الرغم من أننا سنجد جبريل يعلم شيئاً ما يصنع بآدم بعد موته، فإن وظيفة الغراب هنا تختلف عن وظيفة جبريل هناك؛ إذ اقتصرت وظيفة الغراب على فتح سبيل الجسد إلى الأرض، في حين قام فعل جبريل على فتح سبيل السماء، بتغسيل آدم وتحنيطه والصلاة عليه، لروح آدم وتحديد طقوس انتقال الأرواح عموماً إلى العالم الآخر⁽¹⁾. ثالثاً: (وهو ما نستخرجه من الدالتين السابقتين) أن الغراب رمز جامع بين عالم الموت وعالم الحياة؛ فالغراب هو الذي أنبأ أمية بن أبي الصلت بموته⁽²⁾، وعن «أبي أمامة قال: «دعا النبي ﷺ بخفيه ليلبسهما فلبس أحدهما، ثم جاء غراب فاحتمل الآخر، ورمى به، فخرجت منه حية، فقال ﷺ: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يلبس خفيه حتى ينفضهما"»⁽³⁾، ثم إن الغراب دالٌّ على حقار القبور ودفن الأموات أو ممن يستحلّ قتل النفس⁽⁴⁾. غير أن للغراب دلالات أخرى تلحقه بقابيل وتفسر وجه اختياره لتعليمه إخفاء جريمته؛ فالغراب خائنٌ للأمانة؛ إذ ترك الديك في الحانة رهيناً مع الوعد

(1) عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج 1، ص 301.

(2) الدميري، ج 2، ص 242. انظر أيضاً: ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج 9، ص 285.

الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 11، ص 231.

(3) الدميري، ج 2، ص 194.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 201.

بالعودة بضمن ما شرباً⁽¹⁾. والغراب رمز للشؤم ونذير البين والفراق. ولقد كان قابيل صاحب مهنة الشؤم، وهي الحراثة، وكان نذير الفراق بين أبناء آدم؛ إذ من جريمته تحدّد الجانب الخير والجانب الشرير في بني آدم وافترقا. ولقد حدّد مصير الغراب بأن عصى أمر نوح عندما أمره أن ينظر هل انحسر الماء عن الأرض بعد الطوفان، فلعله نوح. «ولذلك يقتل في الحل والحرم، ودعا عليه بالخوف، فلذلك لا يألف البيوت»⁽²⁾. أمّا مصير قابيل «فيقال إنه استوحش بعد قتل هابيل، ولزم البرية، وكان لا يقدر على ما يأكله إلا من الوحش فكان إذا ظفر به وقده حتى يموت ثم يأكله»⁽³⁾.

لقد كانت جريمة قابيل جريمة قتل الفلاح للراعي، والسهل للجبل، والأرض للسماء، لقد كان قتلاً لسلطان الأب السماوي تمهيداً لحلول السلطان الأرضي؛ وهو ما يجعل دلالات قصة قابيل وهابيل تذكّر بما عبّرت عنه بعض الأساطير في الثقافات الهندوأوربية والثقافات السامية من انتصار الأرض على السماء، سواء من خلال بروميثيوس بانتصاره للإنسان ضدّ الآلهة، أم جلجامش بحرمان حيّة الأعماق، لا طير السماء، إيّاه من نبتة الخلود، ومن ثمّ إبقائه بين بني جنسه، بني الإنسان.

2-2-2-2- آدم/الأرض:

تشهد هذه المرحلة من قصّة آدم حضور آدم فاعلاً في مسار الأحداث مؤثراً فيها؛ ذلك أن فعله فيما سبق من نصّ الحكاية واقع تحت سلطان غير سلطان ذاته؛ فقد كان خلقه وتنعمه في الجنّة راجعاً إلى قرار الله وإرادته، وكانت معصيته راجعة إلى إغواء إبليس واستدراج حواء، وكان هبوطه قراراً

(1) عجينة، الموسوعة، ج 1، ص 299-300.

(2) القرطبي، ج 9، ص 44.

(3) القرطبي، ج 6، ص 142. و«عن عبد الرحمن بن فضالة قال: لما قتل قابيل هابيل مسح الله عقله، وخلع فؤاده تائهاً حتى مات». انظر: السيوطي، الدر المنثور، ج 3، ص 61.

لا رغبة له فيه، أمّا فعله في الأرض، شأن بناء البيت الحرام أو اجتماعه بحواء، فلم يكن قائماً على الجهد والعناء؛ فقد تمّ بناء البيت، إن لم يكن قد خلق قبل خلق آدم، بفعل الملائكة أو بإعانة منهم لولاها ما تمّ البناء، وعلاقته بحواء استرجاع لبعض ما كان في الجنة، أو هو اكتشاف بعد جديد في حواء لم يعرفه⁽¹⁾. أما فعل آدم في الأرض حرثاً وزراعة فهو الفعل الوحيد الذي شاركت فيه الملائكة من خلال جبريل أو ميكائيل مشاركة سلبية، مشاركة المتفرج الذي يوجه الفعل، بل إنّ جبريل، عند الثعلبي، ليجهل كيف يفسّر لآدم ما يشعر به من ثقل بعد أن طعم وشرب، فيسأل ربّه عن ذلك، فيرسل الله ملكاً فتق قبل آدم ودبره ليخرج منه ما أثقله.

ولفعل الحرث دلالات متنوعة يمكن حصرها في مجالات ثلاثة: أولها: حرث الأرض وبذرها وسقايتها، وثانيها: المجال الجنسي؛ إذ تجتمع الأرض، في المخيال الإسلامي عموماً، وفي مخيال ثقافات أخرى عديدة، بالمرأة لأن النساء حرث للرجال ونطفهم فيهن بذور في الأرض، ولأن خير النساء الولود مثلما أنّ خير الأرض الخصبة، ولأن آلة الحرث هي أيضاً آلة الجماع، والدّراس هو ما يدرس من الحبوب بعد الحصاد، وأبو دراس كنية فرج المرأة⁽²⁾، وثالثها: المجال المتعلّق بالعلم؛ إذ يبذر العالم بذوره أو يغرس غرسه في طلابه ما يقيم ذهن الطلبة مقام أرض الفلاح وكلامه وعلمه مقام بذوره وشجره⁽³⁾، وهو ما يجعل العلم حياة الفكر مقابل الماء الذي هو حياة الأرض، فيصبح العلم نسباً كالنسب الدموي الذي ينتج عن العلاقة

(1) السيوطي، الدر المنثور، ج 1، ص 138. انظر كذلك: ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج 69، ص 109. ابن كثير، البداية والنهاية، ج 1، ص 80. المتقي الهندي، كنز العمال، ج 12، ص 474، الحديث رقم 35567.

(2) السيوطي، المزهري، ج 1، ص 489.

(3) يقول ابن سيرين: «والكاتب... ربما دلّ على الحرّاث فقلّمه مسكنه [كذا ولعلّه سيكّته] ومداذه البذر». ابن سيرين، تفسير الأحلام، ص 201.

الجنسية، فإذا بالرجل أبو ابنه، وإذا بالعالم أبو طالبه الروحي. ولعلّ صنعة الغزل التي نُسبت إلى آدم أيضاً ممّا يدعّم حضور المجال العلمي والثقافي في صناعة الحرث أو الفلاحة، فالنسيج ممّا يلحق الثوب والرتق والحيّاكة... بالنصّ والكلام والعلم، فينسب إلى الأديب والخطيب ما ينسب إلى النّسّاج والحائك من تدبيج وتطريز وترصيع. ويعضد اجتماع الأرض والفرج والذهن من خلال فعل الحرث ما أنزل إلى آدم بذراً يبذره وهو الحنطة؛ ذلك أنّ الحنطة، وهي الثمرة التي أخرجت آدم من الجنة، ثمرة جامعة بين معناها؛ إذ اقترنت بالعلم أو الخلود من ناحية، ومُعَبِّر آدم إليها وهو المرأة من ناحية ثانية، ومآل أكلها وهو الأرض من ناحية ثالثة.

وإذ يجمع فعل آدم في الأرض بين هذه المجالات يقوم على بعث الحياة، سواء حياة الأرض أم حياة العقل أو حياة الرحم، ولا يتم بعث الحياة إلا ببعث الروح فليس الفعل هو الحياة، ولكن ما ينتج عن الفعل من روح ونفس هو الذي يحوله من فعل عادي إلى فعل يحيي الموات. ولقد حضرت الروح في فعل آدم من خلال ثلاثة رموز هي: الثور والنار والدم، عبّر كل رمز منها عن وجه من وجوه «بعث الحياة» في الأرض.

2-2-2-1- الثور:

يُنْظَرُ إلى الثور بالعين ذاتها التي نُظِرَ بها إلى آدم، وهي عين العقاب والشقاء؛ فلقد وقع به العقاب مثلما وقع على آدم وحواء والحية وإبليس غير أنّه لا ذنب له، مثله في ذلك مثل الأرض التي تغيّر شكلها بسبب خطيئة آدم، أو بسبب جريمة قابيل. ولئن بدا تغيّر الأرض بسبب جريمة قابيل ساعياً إلى الموت؛ لأن الجريمة جريمة قتل، فإنّ عقوبة الثور مرتبطة بالحياة. فقد ارتبط الثور بالحرث والزراعة؛ إذ «سمّي الثور ثوراً لأنه يثير الأرض، كما سمّيت البقرة بقرة لأنها تبقرها»⁽¹⁾. ولقد نتج عن دمعه نبات الجاورس، وعن بوله

(1) الدميري، ج 1، ص 260-261.

الحمص، وعن روثه العدس⁽¹⁾، فمن مائه، الذي يقابل رمزياً عرق آدم، في مستوى أوّل، ومنه في مستوى ثانٍ، تنبت الأرض وتخصب. ويفيد الثور رمزياً القدرة على الفعل الجنسي؛ إذ ارتبط بوله بالباه والإنعاط وذكره بالقدرة الجنسية⁽²⁾. كما تكمن فيه القدرة على إنزال المطر، فقد كانت «العرب [في ما قبل الإسلام] إذا أرادت الاستسقاء في السنة الأزمة جعلت النيران في أذنان البقر [أو على ظهور ثيران الوحش]⁽³⁾ وأطلقوها، فتمطر السماء لأن الله تعالى يرحمها بسبب ذلك»⁽⁴⁾.

ارتبط الثور إذاً بالقدرة على إخصاب الأرض بمائه أو بالمطر الذي يكون سبباً في نزوله، وبالقدرة على حرث الأرض وحرث الفرج، فاجتمعت فيه صفتان هما صفة الفاعلية والسلطة من ناحية، وصفة العناء من ناحية أخرى، فالثور في التعبير «عامل لسلطان ذي قوّة ومنعة أو هو سلطان ذو مال وسلاح لقرنيه، وهو من أشرف البهائم مع الفيل والكركدن»⁽⁵⁾. ولقد ارتبطت صورة الثور بصور ثلاثة هي صورة النسر، سيد الطيور، وصورة الأسد، سيد السباع، وصورة ابن آدم. ولقد مثلت هذه الصور الأربعة وجوه الملك الموكل بالبرق⁽⁶⁾،

(1) الثعلبي، عرائس المجالس، ص 33.

(2) الدميري، ج 1، ص 263. انظر كذلك: Biedermann, pp. 51-52.

(3) تعرف هذه العملية بالتسليع يقول الفيروزآبادي: «والتَّسْلِيْعُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ: كَانُوا إِذَا اسْتَوْتُوا عَلَّقُوا السَّلْعَ مَعَ الْعُشْرِ بِثِرَانِ الْوَحْشِ وَحَدَرُوهَا مِنَ الْجِبَالِ وَأَشْعَلُوا فِي ذَلِكَ السَّلْعِ وَالْعُشْرِ النَّارَ يَسْتَمْطِرُونَ بِذَلِكَ». الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج 1، ص 942.

(4) الدميري، ج 1، ص 217.

(5) الدميري، ج 1، ص 209. ويقول مالك شبل: «يرمز الثور إلى القوّة العاتية، ويعتبر «شرب دماء الثور» علاجاً لجميع مشاكل الجسم الوظيفيّة وللإحساس بالضعف». شبل، مالك، معجم الرموز، ص 68.

(6) يقول ابن كثير: «وقال ابن أبي حاتم: حدثنا أبي حدثنا هشام بن عبيد الله الرازي عن محمد بن مسلم قال: بلغنا أنّ البرق ملك له أربعة وجوه: وجه إنسان ووجه ثور =

أو صور ملائكة العرش وهم أمراء الملائكة⁽¹⁾. ويمثل الثور أيضاً رمز العناء والنصب؛ إذ الثور «آلة الحرث وأهل الدنيا لا يخلون من أحد هذين الحرفين [كذا ولعلّه الحرثين] حرث لدنياهم وحرث لأخراهم، ففي نحر الثور هنالك [في الجئة] إشعار براحتهم من الكذّين وترفيههم من نصب الحرثين»⁽²⁾. وقد يسهم تعب الثور وعناؤه في تحديد الزمن؛ إذ «تزعّم الأسطورة أنه إذا اضطربت الأرض كل مئة عام (أو قرن) فذاك لأن الثور أراد أن ينقل الكرة الأرضية من قرن إلى قرن، من هنا المعنى المزدوج لكلمة قرن»⁽³⁾.

غير أنّ للثور دلالات أخرى ساهمت - لا شك - في أن يكون ظهير آدم في بث الحياة في الأرض، ربطت بينه وبين القداسة والألوهة، فقد رُوي عن النبي أنّه قال: «لِكُلِّ أُمَّةٍ عَجَلٌ، وعجل هذه الأمة الدينار والدرهم»⁽⁴⁾. إشارة إلى عجل بني إسرائيل الذي عبّده بعد أن خرج موسى للقاء ربّه، و«يجاء بالشمس والقمر يوم القيامة كأنهما ثوران عقيران فيقذفان في جهنّم ليراهما من عبدهما، كما قال تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: 98]»⁽⁵⁾. واقتران الثور بالعجل والشمس والقمر اقتران بالمقدّس وتذكير بالآلهة كان شكل الثور علامة عليها مثل إيل وبعل البابليين، وإيندرا وشيفا ورودرا في الديانات الهندية⁽⁶⁾، أو زيوس وديونيزيوس اليونانيين... ولئن رفضت النصوص الإسلامية قدسية الثور وألوهته فحوّلناها

= ووجه نسر ووجه أسد، فإذا مصع بذنبه فذاك البرق». ابن كثير، التفسير، ج 2، ص 506. انظر كذلك: الطبري، التفسير، ج 1، ص 153. القرطبي، التفسير، ج 3، ص 277. السيوطي، الدر المنثور، ج 4، ص 619.

(1) السيوطي، الدر المنثور، ج 4، ص 337.

(2) الدميري، ج 1، ص 261.

(3) شبل، مالك، معجم الرموز، ص 68.

(4) الدميري، ج 2، ص 153.

(5) الدميري، ج 1، ص 261. الثعلبي، عرائس المجالس، ص 15.

(6) Tresidder, p. 32.

إلى الدينار والدرهم، فإنها حافظت على رمزيته الجنسية وقدرته على الإحياء والبعث التي نجدها في طقوس ديونيزيوس اليوناني، وفي ما ذكره ديودورس (Diodorus)⁽¹⁾ من أن المصريين كنّ يعرضن أنفسهنّ لصورة الثور أبيس⁽²⁾ (Apis)، ونجد القدرة على الإحياء والبعث في طقوس الثور-القربان الذي من دمه ومنه تنبع الحياة الحيوانية والنباتية كما في أسطورة الإله الشمس للميثرائية⁽³⁾. وتظهر هذه القدرة أيضاً في ما يُنسب إلى فرقة من فرق المجوس وهي الكيومرثية التي تذهب إلى أن يزدان إله النور خلق رجلاً يُقال له كيومرث، وحيواناً «يقال له الثور، فكان من كيومرث البشر ومن الثور البقر وسائر الحيوان»⁽⁴⁾.

إنّ «اختيار» الثور لحرث الأرض، وبعث الحياة فيها، استعادة لرمزيته التي كانت له في الثقافات القديمة، أو لعلّه كشفٌ لبعد من أبعاده في هذه الثقافات، وهو ارتباطه بالحرث والزراعة، ما جعله يحتلّ، لما لوظيفته تلك من أهميّة في الحياة العامة، محلّ الإله الذي لا يمكن الاستغناء عنه. من هنا كان الثور رمزاً رفيعاً، في ترحاله بين الثقافات وصولاً إلى الثقافة الإسلامية، لإيل البابلي الذي نجده بوضوح في أسماء الملائكة، وهو ما يطرح إشكال التقارب بين الرمز، حينما يتشكّل في أيقونة أو صورة، والرمز عندما يتبدّى في الملفوظ.

غير أنّ الإحياء والبعث لا يتمّ من خلال حركة الأرض ورموزها وأهمّها في هذه المرحلة الثور، بل لا بدّ من معاضدة رمزين آخرين هما رمز النار

(1) هو ديودور الصقلّي مات نحو (90)، أو نهاية القرن الأول قبل الميلاد، وهو مؤرّخ يوناني وهو صاحب المكتبة التاريخية، وهو في تاريخ العالم منذ البدايات إلى حدود 58 قبل الميلاد.

Tresidder, p. 32. (2)

Tresidder, p. 32. (3)

(4) الفلقشندي، صبح الأعشى، ج 13، ص 294.

ورمز الدم. لقد ثارت الأرض بما تفيد العبرة من ارتفاع وحركة واضطراب، وبُلِّلَتْ و«عجنت» بعرق آدم وبول الثور وروثه، ولا بدّ من الهيمنة على فعلها ذاك ومن «نفخ» الحياة فيه.

2-2-2-2-2- النار:

جاء جبريل إلى آدم «بشر من جهنّم، فوقع في يد آدم، فطار منه شرارة، فوقعت في البحر، فدخل جبريل إليها وأتى بها، فدفعها إلى آدم، فطارت منه أيضاً حتى فعل ذلك سبع مرّات... فلمّا جاء بها في الثامنة نطقت النار فقالت: يا آدم إنّي لا أطيعك»⁽¹⁾. وتمردّ النار على آدم قائم على ما تحمله من معنى القوّة والسلطان؛ إذ «النار سلطان يضرّ وينفع»⁽²⁾، ويعود سلطانها وقوتها إلى أنّها شرّ من جهنّم، فقد خُلِقَتْ للعذاب لها تغيّظ وزفير لم يطمئنّ الملائكة لخلقها إلا بعد خلق آدم وحواء؛ لأنها خُلِقَتْ للعصاة من ولدهما. لقد تمّ خلقها في السماء وما نزولها إلى الأرض إلا لأنّ «غاية النار أنّها وضعت خادمة لما في الأرض، فالنار إنّما محلّها محلّ الخادم لهذه الأشياء، فهي تابعة لها خادمة فقط، إذا استغنت عنها طردتها وأبعدتها عن قربها، وإذا احتاجت إليها استدعتها استدعاء المخدوم لخادمه»⁽³⁾. النار سيدة غير مرغوب فيها في السماء، وهي تنزل إلى الأرض كارهة متمرّدة، لم تبقَ في الأرض ولم ترضَ ببقائها إلا بعد انغماسها في الماء، ثمّ هي بعد ذلك ستحبس لآدم في الحجر والحديد⁽⁴⁾.

ولئن بدت العلاقة بين النار وعنصرها الجهنّمي من ناحية والماء علاقة

(1) الثعلبي، عرائس المجالس، ص 32. الكسائي، ص 135.

(2) ابن سيرين، ص 297.

(3) الشبلي، ص 155. الفلقشندي، صبح الأعشى، ج 1، ص 466.

(4) يخاطب جبريل آدم فيقول: «وهذه النار قد أتيتك بها وقد غمستها في سبعين ماء حتى اعتدلت وأسكنها الله تعالى في الحديد والحجارة، فلا تخرج إلا بضرب الحجر على الحديد قدحاً». الكسائي، ص 135.

ضدّية تبرّر الابتعاد والافتراق بين العنصرين، فإنّها سرعاناً ما تتجاوز، في نصوص الثقافة الإسلامية، هذا الافتراق إلى لقاء لا افتراق بعده، فإذا بهذه النصوص تحدّثنا عن أنهار العذاب أو وديان جهنّم، وعمّا يسقى منه أهل جهنّم وهو الحميم، وقد يتجاوز المتكلّم العبارة إلى الإشارة؛ إذ «إنّ لجهنّم ساحلاً كساحل البحر فيه هوامّ وحيّات كالنخل وعقارب كالغال إذا استغاث أهل جهنّم أن يخفّف عنهم قيل: اخرجوا إلى الساحل»⁽¹⁾؛ بل إن مسكن النار البحر، فقد قال «علي بن أبي طالب... ليهوديّ: أين جهنّم؟ قال: في البحر. قال علي بن أبي طالب: ما أظنّه إلا صدق»⁽²⁾. ويبدو أن توطين النار في البحر راجع إلى مبدأين أولهما أنها نار العذاب، والعذاب لا مسكن له إلا الأرض، والثاني أن وظيفتها مؤجّلة إلى يوم القيامة، فينبغي أن تنتظر التنكيل والإحراق حتى يأتي يومها الموعود، ولا سبيل لردّ حرّها إلا بضدّها وهو الماء. وبقدر ما يخدم توطين النار في البحر تصوّر الإسلامي والبنية الرمزية، التي يستند إليها في تصوّره العلاقات بين عناصر الوجود بقدر ما يعبر بالسرد عن رعبه المستمرّ من الحريق ووديان صحرائه وهوامّها.

هكذا تحبس النار في التراب، وتسجن في البحر، فتشكّل بذلك عالمين أولهما يربطها بالحياة، والثاني بالموت، فالعالم الأول عالم الدنيا والحضارة والتاريخ، والعالم الثاني عالم الآخرة والنهاية والخلود. ومن هنا ارتبطت النار التي نزلت على آدم بالحياة، على الرغم من أن لقاءهما الأوّل قام على التذكير بوظيفتها الأخروية وظيفّة العقاب والتنكيل. وتبدو علاقة النار بالحياة في دلالتها الجنسية خاصّة، وفي ما تفيد من تمسّك بالحياة الدنيا وزينتها عموماً، فعبارة السكن تجمع بين معنى سكن الرجل لزوجته وبين معنى النار⁽³⁾. و«نفس الآدمي كالأتون الذي يتلظى لهب ناره من الشهوات

(1) الحاكم، المستدرک، ج 3، ص 564.

(2) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 2، ص 82.

(3) القرطبي، ج 1، ص 298.

والهوى، وشعلها متأدية إلى جوارحه، فشعلة منها تتأدى إلى العين، فكلمها رمى ببصره بقوة تلك الشعلة إلى شيء من زينة الدنيا رجعت إلى النفس بلذة يسكر عقله بها؛ لأن تلك اللذة سرى حبها في نفسه، فتأدى بذلك الحب إلى الصدر فسكر العقل من ذلك وتدنس»⁽¹⁾.

ولا تبدو علاقة النار بالحياة في السكن والشهوات فحسب؛ بل تبدو في ما وقرته لآدم من شروط تحوّل بمقتضاها إلى بطل حضاري بدأ التاريخ الإنساني بوجوده وبطولته. وتبدو بطولة آدم في قيامه بما يقوم به الحدّاد فهو «أوّل من عمل الحديد»⁽²⁾؛ بل إن جبريل ليأمره بوضوح أن يكون حدّاداً⁽³⁾. وتعني الحدادة بالنسبة إلى آدم سيطرته على الحديد والحجر والخشب فقد «قالوا: لما أنزل الله على آدم الحديد نظر إلى قضيب من حديد نابت على الجبل فقال: هذا من هذا، فجعل يكسر أشجاراً قد عتقت ويبست، فأوقد على ذلك الحديد حتى ذاب، وكان أوّل شيء ضرب منه مديّة، فكان يعمل بها، ثمّ ضرب التنور الذي ورثه نوح عليه السلام، وهو الذي فار بالعذاب بالهند»⁽⁴⁾. وتعني سيطرته على الحديد والنار من ناحية، والحجر والخشب من ناحية ثانية، والأرض والنبات والمرأة من ناحية ثالثة، سيطرة على الأرض سهلها وجبلها وبرها وبحرها من جهة أولى، وعلى العالم الخفي من جهة ثانية. ف«النار في الرمزيّة الأسطوريّة قرينة الكلب والجحش والعالم السفلي»⁽⁵⁾، وخدمتها لآدم وتسخيرها له يعيد علينا صورة سليمان وملكه، الذي لم ينبغ لأحد من بعده (فهل كان لمن قبله؟!)، فمسكن النار الأعماق،

(1) الحكيم الترمذي، أبو عبد الله محمد بن علي، الأمثال من الكتاب والسنة، نج. د.

السيد الجميلي، دار ابن زيدون، بيروت، ط 1، 1985م، ج 1، ص 276 و 277.

(2) الثعلبي، عرائس المجالس، ص 32 و 33.

(3) الكسائي، ص 135.

(4) الثعلبي، عرائس المجالس، ص 33. الكشف والبيان، ج 5، ص 169. السيوطي،

الدر المنثور، ج 1، ص 57. انظر أيضاً: المجلسي، مرآة العقول، ج 26، ص 298.

(5) عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج 1، ص 269.

أعماق البحر وأعماق الحجر والحديد، وأعماق الأرض، تخرج من البئر شأن نار الحرتين⁽¹⁾، ولآدم القدرة على بعثها وقدحها وتوظيفها في ما يريد، أو ردها وردّ تمرّدها شأن تمرّد إبليس عليه. لقد فتحت هذه السيطرة لآدم باب خلافته وسلطانه في مستوى القيادة تحقيقاً لبرنامج خلقه.

غير أنّ سيطرة آدم على الحياة والأرض والعالمين الظاهر والخفي ينقصه العنصر الذي سيبعث الحياة فيه، أو القدرة على تحويل فعله إلى فعلٍ حيٍّ.

2-2-2-3- الدم:

عبّرت معاقبة حواء بالحيض عن ارتباط الدم بالأرض والعقاب، فلقد كانت خطيئتها إدماء الشجرة مثلما كانت خطيئة آدم أكل ثمرتها؛ فالدم عنصر من عناصر العالم الأرضي؛ إذ لا حيض في الجنة ولا نفاس⁽²⁾، وإنما كان ذلك لحواء في الأرض. ولقد عُقبت حواء بعين الجرم الذي ألحقته بالشجرة ما يجعل المرأة والشجرة (أو الإنسان والنبات) تلتقيان لا في مجال الخروج من الخفاء إلى الضياء كما هو حال خلق حواء من الضلع، وانبثاق الشجرة من تحت الأرض فحسب؛ بل تلتقيان كذلك في ما يكوّنهما إذ لكلتيهما عنصر حيوي هو الدم. ومما يدعم اعتبار الدم عقاباً أنّ في جهنّم «أودية من القيقح والدم»⁽³⁾، وما سيل الدم من حواء إلا علامة على دخولها ودخول

(1) الهيتمي، مجمع الزوائد، ج 8، ص 213. ابن كثير، التاريخ، ج 2، ص 211. انظر كذلك: عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج 1، ص 266 وما بعدها.

(2) الطبري، التاريخ، ج 1، ص 89. الثعلبي، الكشف والبيان، ج 4، ص 48-49. البغوي، معالم التنزيل، ج 2، ص 38. ابن الأثير، ج 1، ص 41. القرطبي، ج 1، ص 313.

(3) ابن رجب الحنبلي، التخويف من النار، ج 1، ص 82. انظر كذلك: ابن كثير، التفسير، ج 2، ص 527. ويختار علي بن أبي طالب، فيما ترويه عنه شيعته، أن يكون مكان شواء اللحم ورؤوس الغنم قبراً لمن قتله، وهو ابن ملجم؛ لأنه «واد من أودية جهنّم». الكليني، الكافي، ج 1، ص 300. المازندراني، شرح أصول الكافي، ج 6، ص 157. الفيض الكاشاني، الوافي، ج 2، ص 336.

الأرض من ورائها، في مرحلة جديدة هي مرحلة الألم والحمم، كان قد فتح أبوابها آدم؛ إذ «لَمَّا أَهْبَطَ اللَّهُ آدَمَ مِنَ الْجَنَّةِ، وَاسْتَقَرَّ جَالِساً عَلَى الْأَرْضِ، عَطَسَ عَطْسَةً فَسَالَ أَنْفُهُ دَمًا، فَلَمَّا رَأَى سِيلَانَ الدَّمِ مِنْ أَنْفِهِ، وَلَمْ يَكُنْ رَأَى قَبْلَ ذَلِكَ دَمًا هَالَهُ مَا رَأَى، وَلَمْ تَشْرَبِ الْأَرْضُ الدَّمَ فَاسْوَدَّ عَلَى وَجْهِهَا كَالْحَمَمِ، فَفَزِعَ آدَمُ مِنْ ذَلِكَ فَزَعًا شَدِيدًا»⁽¹⁾.

وتغتنى دلالة الدم عندما نكتشف العُرا الوثيقة التي تربطه بمكوّنات الإنسان؛ إذ «النفْسُ والروح... شيء واحد مسمّى باسمين كما يقال إنسان ورجل وهما الدم، أو متصلان بالدم يبطلان بذهابه. والدليل على ذلك أنّ الميّت لا يفقد من جسمه إلا دمه»⁽²⁾. والدم أيضاً الجسد؛ إذ يقول النابغة [البسيط]:

فَلَا لَعَمْرُ الَّذِي مَسَّحَتْ كَعْبَتَهُ وَمَا هُرِيقَ عَلَى الْأَنْصَابِ مِنْ جَسَدٍ⁽³⁾

وهكذا، ما أصاب الجسد والروح والنفس من «تشويه» بسبب الخطيئة قد أصاب الدم، وإذا كان تشويه الجسد راجعاً أساساً إلى غياب «طهارته» و«نورانيته» بانكشاف السوء وارتفاع حجاب النور عنه، فإنّ للدم ساكناً جديداً هو إبليس، لم يكتفِ ببحار الأرض ومحيطاتها ومزابل الإنس؛ بل رام جسم آدم فأدركه وسكن منه في دمه كما زرع ابنه الخناس فيه يلتقم قلب ابن آدم يوسوس له. لقد دفع التباس الدم بالنار وبالشيطان وبالعالم العقاب الذي يرتبط بما تحت الأرض، إلى إقرار حكم شرعي يقضي بالاغتسال بعد الحجامة⁽⁴⁾، وغسل الميت تطهراً من الدم ومن آثار الموت، مثلما هو

(1) الثعلبي، عرائس المجالس، ص30.

(2) ابن سيرين، ص8. الرازي، مختار الصحاح، تح. محمود خاطر، ج1، ص280.

(3) القرطبي، ج11، ص272. السيوطي، الدر المنثور، ج2، ص256. الجوهري، ج2، ص456. ابن منظور، ج3، ص120.

(4) انظر الحاكم، المستدرک، ج4، ص234، وص453-454؛ الطبراني، المعجم الكبير، ج11، ص29، وص162. الحر العاملي، هداية الأئمة، ج1، ص331.

الاغتسال من الجماع تطهراً من المرأة أو اللذة، أو نار الشهوة، أو عرق الخطيئة الأولى. وإنّ الدم، دم الذبيحة، ليهرق، ويقصّ الشعر وتقلّم الأظافر، يوم الحجّ الأكبر علامة على التحلّل، وهو ما دلّ على خروج آدم من خطيئته، بخروج الدم من قربانه، وعلى قبول توبته.

غير أنّ للدم علاقات رمزيّة متشابكة بآدم والأرض والنار تجعله فاتحاً لبعدي آخر من أبعاد صورة آدم، باعتباره بطلاً حضارياً بطولةً تتخذ أنموذج «الخليفة الأول». فلقد كان الدم أوّل ما وقع من آدم على الأرض؛ إذ عطس فسال من أنفه دم، ويحتلّ الأنف هاهنا محلّ الذكر؛ إذ يقال «لمن أشبه أباه هو مخطئه، والهَرّ مخطّة الأسد»⁽¹⁾. ومن هنا يلتقي الدم بالعرق الذي يسقي به آدم الأرض وهو يحرقها، وبالمنيّ الذي يلقيه في رحم حواء، وإذا كان الدم هو النفس أو الروح، فإنّ آدم بالعطاس ينفخ في الأرض روحاً، فيكون بدمه مصدر حياتها. لقد أقام النصّ السرديّ في بيان علاقة آدم بالأرض تزاوجاً بين المنيّ والعرق من ناحية، والدم والنار من ناحية أخرى، والجانبان متقاطعان؛ إذ يلتقي المني بالنار تثيره ويطفئها، ويلتقي الدم بالعرق في خروجهما من الجسد وسقاية الأرض، ويمثّل الجانبان الجهد والخلق والبناء والعمار من جهة، والخراب والموت والدمار من جهة ثانية.

هكذا نرى أنّ بعث الحياة في الأرض قد تمّ بفضل فعل آدم، من خلال قدرته على حرث الأرض وزراعتها، وقدرته على تحويل العناصر الطبيعية إلى ما يساعده على الوجود، ولقد عبّرت الأسطورة الدينيّة عن هذه القدرات بفضل توظيف رموز كونيّة هي الثور والنار والدم للتعبير عمّا لم يكن النصّ العقدي-الكلامي قادراً، بسبب منهجه وقضاياه، على التعبير عنه، أو الإفصاح عنه؛ بل لعلّه يرى في النصّ السرديّ بعض هذه الدلالات الرمزيّة، فيرفضها وينكر على صاحبها ما يقول ويتّهمه بالجهل شأن موقف السيوطي

(1) ابن سيرين، ص 11.

المعرفي السياسي من القصاص، أو شأن مواقف نقاد الحديث والخبر وشراحه التي تقيس هذه الإشارات والرموز بما وصلها من «الصحيح» من الحديث والتفسير.

3- الاختبار التمجيدي: موت آدم أم خلوده:

يمثل الاختبار التمجيدي النتائج التي تحصل عليها البطل الفاعل في الحكاية، فهو الجزء أو العقاب الذي حتمته التجربة السابقة في الاختبار الرئيسي، وفرضته جملة الخصال والفضائل التي وفّرها الاختبار الترشيحي⁽¹⁾.

ولقد حُدّدَ مصير آدم من قبل أن ترتكب يداه الخطيئة، فكان هذا المصير الموت، ولكنّه عمل في الأرض على مغالبة هذا المصير من خلال فعلي الحرث والأبناء، فكانت النتيجة المرجوة من هذين الفعلين هي الخلود، وليس الخلود إلا لتحقيق المهمة الأصلية الأولى التي من أجلها كان آدم، وهي الخلافة في الأرض، فإذا تحقّقت شروط استيفائها استوفى آدم وبنوه شرط وجودهم في الأرض، فكانت النهاية والقيامة.

3-1- الموت:

الموت مصفاة الذنوب⁽²⁾، ودهليز الآخرة⁽³⁾، ولكن أُنقِذَ الأسطورة الدينية الموت على أنّه نهاية الحياة والدخول في عالم العذاب أم أنّه نهاية العذاب والدخول في العالم العذب؟

أسطورة آدم الدينية لا تُفَصِّلُ في الأمر، ولكنّها توضّحه بما يدعُ المجال للاحتمالين. ويحضر الاحتمالان مجتمعين في تصوير موت آدم، ويحضر الموت العذاب منفرداً في موت إبليس، والموت العذب في موت حواء.

(1) الشاكر (جميل)، والمرزوقي (سمير)، ص 71-76.

(2) الشيخ الصدوق، الاعتقادات، ص 54، وص 56. معاني الأخبار، ص 289.

(3) البحراني، ابن ميثم، شرح نهج البلاغة، ج 2، ص 108.

3-1-1- آدم والموت:

يتعلّق الموت بالعنصرين الأساسيين المكوّنين لآدم وهما جسده وروحه، أو التراب والنور، أو الأرض والسماء، ومن الطبيعي أن يختلف الموقف من الموت، أو الموقف من الجزء، عقاباً كان أو ثواباً، بحسب أحد هذين المكوّنين. وقد مرّ بيان موت آدم بمرحلتين يحتلّ كلّ عنصر من عنصري تكوينه مرحلةً مستقلةً منهما.

3-1-1-1- الموت/الأرض:

للموت صفات مخصوصة عندما يتعلّق الأمر بالجسد، وتحوم هذه الصفات حول العذاب والعقاب؛ فهو سمّ قاتل يذهب بنضارة الوجه وبالكلام الحسن. تمهيداً لعودة التراب إلى تراب، ومن ثمّ إلغاء عمليّة الخلق المادّي بتفريق ما جُمِعَ وانحلال ما جَفَّ، إنّها عمليّة إعادة كلّ أصل إلى أصله⁽¹⁾.

لا يكون الموت موتاً إذاً إلا عندما يحقّق نتيجته المنتظرة، وهي أن «يعود الجسد كما كان، فيعود إلى بطن الأرض، فتأكل الأرض الشحم واللحم والدم والعظم، وكلّ جزء منه حتى يعود طيناً يابساً»⁽²⁾.

وليس للموت أن يعيد الجسد إلى أصله فحسب؛ بل له عليه أيضاً أن يؤلمه ويعذّبه، فالموت غمّ كرهه كلّ الناس؛ إذ «لما نظر آدم عليه الصلاة والسلام إلى الموت وصفته خراً مغشياً عليه، فاكتنفته الملائكة، ورشّت على وجهه الحيوان حتى أفاق من غشيته، وهو يرشح عرقاً كالزعران، ثم قال: يا إلهي ما أهول هذا الموت وما أهول منظره»⁽³⁾.

يبدو الموت في علاقته بالجسد تحوّلاً من الفعل إلى العجز عنه، ومن الجمال إلى القبح، ومن الفصاحة إلى العي أو الصمت، ويبيّن أنّه باستهدافه

(1) الثعلبي، الكشف والبيان، ج 6، ص 248. انظر أيضاً: البغوي، التفسير، ج 3، ص 221. القرطبي، ج 11، ص 210. الشوكاني، التفسير، ج 5، ص 8.

(2) الكسائي، ص 143.

(3) الكسائي، ص 144.

هذه العناصر في آدم إنما يستهدف فحولته التي رأينا أن الجمال والفصاحة (ومنها الصوت العالي الجمهوري) مكوّنان أساسيان لها. فالموت خصاء يصيب الفرج واللسان، إنه يصيب القدرة على التوليد توليد أبناء صلبه أو توليد بنات فكره. ولقد ولّد هذا الدخول في العجز صرخة آدم فكانت «صيحة عظيمة من غمّ الموت» كانت أشبه بالسؤال الذي وجّهه آدم إلى الأرض... صيحة عند الدخول الثاني في رحم الأم تناظر صيحة أبنائه عند خروجهم من رحم حواء. إن خوف الموت وغمّه وسمّه راجع إلى الخوف العميق من العجز الجنسي، الذي تظهر مقاومته وردّه في السعي المحموم إلى الحصول على أكبر عدد من الأبناء.

3-1-1-2 الموت/الروح:

غير أنّ الموت قد لا يمثّل العقاب والعذاب. فلئن كره الناس الموت فإنّ الرسول «محمّد ﷺ» قال: نعم المنقلب إلى ربي وإلى جنة المأوى والمحلّ الأعلى والكأس المهنّي⁽¹⁾. وليس الموت محبوباً إلا لأنّه بوّابة إلى عالم آخر غير هذا العالم، إنّه بوّابة إلى عالم السماء (في مقابل عالم الأرض)، وإلى عالم الثواب (في مقابل عالم العقاب)، وهو على هذا يميّز بين فريقين من الميّتين الأوّل يضمّ كلّ الناس، ويضمّ الثاني الرسول لا غير... وسينعكس هذا (ولعلّه نتيجة لا أصل) على مآل جسد الرسول ومحلّ قبره، فقد حرّم جسد الأنبياء على الأرض، وإن قبره روضة من رياض الجنة، بل لعلّه سينعكس على معنى موته ذاته؛ إذ نجد في نصوص عرفانية عديدة أنّ روح الرسول تعود إليه، وأنّ بعض كبار الأولياء التقوا بالرسول يقطّة لا مناماً.

ولعلّ هذه الصورة للموت، باعتباره بوّابة نحو الجنة، ووسيلة اعتناق الروح من الجسد، هي التي نراها في قفا اختبار آدم التمجّدي بعد أن رأينا في وجهه خوفه وعذابه.

(1) الكسائي، ص 143.

ويبدو هذا القفا في مشهدين أولهما مشهد توديع آدم من الأرض، والثاني مشهد استقباله في السماء. ويتمّ توديعه عبر أخذ روحه وعبر صلاة الجنازة. ولا نجد في أخذ روحه ما يفيد العذاب أو العقاب؛ إذ «أمر الله تعالى ملك الموت أن يهبط إلى آدم في الصورة الحسنة التي لا ينزل فيها على أحد إلا على محمد، وأمره أن يدخل معه شراب الفراق، فيسقيه إياه، ويقبض روحه التي نفخها فيه، ويخبره قبل ذلك أنني لو خلدت أحداً في الدنيا، لكنت أخلدك، قال: فهبط ملك الموت، ومعه جبريل وميكائيل في خلق من الملائكة براياتهم وألويتهم، وأخرج السرير الأعظم لآدم من الجنة، فنصب بين السماء والأرض، وبشرت الجنة بروحه، فتريّنت، ونشرت. قال: ورفع آدم طرفه، الملائكة أعلامها في أبواب السماء منتظرةً لروح آدم، فقال: نحو السماء ينظر إلى هذه الكرامات المعدة له، قال: ودخل ملك الموت السلام عليك يا أبا البشر أتعرفني؟ فقال آدم: نعم. أنت ملك الموت، ثم قال: فبماذا أمرت؟ قال: أمرت أن أسقيك هذه الشربة كلها، ثم أذيقك الموت، فقال آدم: إني سميع مطيع لأمر ربي، قال: فسقاه ملك الموت من شراب الجنة كما أمره به ربه ﷻ. قال: وشيئ واقف على باب القبة ينتظر تعزية الملائكة»⁽¹⁾. ويتدعّم الثواب في تجهيز آدم للدفن؛ إذ أرسل الله أكفاناً وحنوطاً من الجنة، و«غسله جبريل بماء الجنة وأدرجه في أكفان الجنة ثم أمر جبريل شيئاً أن يتقدّم فيصلّي على أبيه، فتقدّم شيث ليصلّي وجبريل خلفه وميكائيل وإسرافيل، ثم سائر الملائكة خلفهم صفوف، وهم في عددٍ لا يحصون، فيقال: إنّه كبرّ على أبيه سبع تكبيرات، ثم صلّت عليه ملائكة الأرض، ثم الوحوش والسباع والهوام زمرة بعد زمرة، ثم دفنه في قبره، وكان رأسه في الكعبة ورجلاه حيث بلغا من طوله. قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: صلّوا على أبيكم آدم، وابكوا عليه عند ذكره، فلقد خلقه الله على صورة عجيبة، وفضّله على جميع الخلائق، وعلمه الأسماء كلها،

وعَلَّمَهُ سَبْعِينَ أَلْفَ بَابٍ مِنَ الْعِلْمِ، وَإِنَّ الْجَنَّةَ لَتَبْكِي عَلَى آدَمَ شَوْقًا إِلَيْهِ. وَلَمْ يَبْقَ عَلَى الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتِ شَيْءٌ إِلَّا بَكَى عَلَيْهِ يَوْمَ أُخْرِجَ مِنَ الْجَنَّةِ. قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا: مَا وَقَعَتِ الْخَطِيئَةُ مِنْ آدَمَ ﷺ إِلَّا لِيَعْلَمَ الْخَلْقُ أَنَّ الْمَعْصِيَةَ هِيَ الَّتِي تَضَعُ الْإِنْسَانَ، وَأَنَّ التَّوْبَةَ تَرْفَعُهُ، وَمَا أُخْرِجَ آدَمَ مِنَ الدُّنْيَا حَتَّى نَظَرَ إِلَى أَصْنَافٍ مَا أَعَدَّ اللَّهُ مِنَ الثَّوَابِ وَالْكَرَامَاتِ ﷻ»⁽¹⁾.

بدأ اختبار آدم التمجيدي ببيان العقاب وانتهى إلى بيان الثواب، وليس العقاب إلا امتداداً لفشله في الاختبار الرئيسي الأول، وليس الثواب إلا لنجاحه في الاختبار الرئيسي الثاني. لقد أوجب السقوط العقاب، انسجماً مع الخطيئة، وأوجب النجاح في البناء والأبناء الثواب انسجماً مع التوبة. غير أن بقاء آدم بعيداً عن حواء بفعل الموت يواصل حرمانه منها عندما سقط من الجنة في الهند، ونزلت هي على أحد جبال مكة، فكان موت حواء جزءاً من ثوابه لنجاحه في اختباره.

3-1-2- موت حواء:

لم يعتنِ النصّ الإسلامي بموت حواء اعتناءه بموت آدم⁽²⁾، وقد انعكس ذلك على تصوير الموتين؛ ففي حين أفضى موت آدم مثلاً إلى حزن كبير يعمّ السباع والوحوش والطيور والهوامّ وتُكسَفُ له الشمس⁽³⁾، فإن موت حواء لم

(1) الكسائي، ص 147.

(2) نرى ذلك بوضوح عند المقارنة بين الفقرة القصيرة التي خصّصها الكسائي مثلاً، والاكتفاء بالإخبار بموتها عند الثعلبي وأضرابه. وتجدر الملاحظة إلى أن موت حواء، في تيجان ابن منبّه، كان جزءاً من عقوبة آدم، عندما ماتت قبله، وليس من ثوابه، وذلك في قوله: «يا حبيبي يا جبريل نعت إلى نفسي بموت حواء». انظر تباعاً: الكسائي، ص 147، الثعلبي، عرائس المجالس، ص 41. ابن منبّه، التيجان، ص 26.

(3) الطبري، التاريخ، ج 1، ص 100، الثعلبي، عرائس المجالس، ص 41. النويري، نهاية الأرب، ج 13، ص 35. ابن كثير، التاريخ، ج 1، ص 98. الديار بكري، تاريخ الخميس، ج 1، ص 63.

يؤثر في أيّ كائن أرضي أو فلكي. وإنّما هو أن أشفقت عليها الملائكة، حين التزمت قبر آدم أربعين يوماً، أو حين مرضت مرض الموت.

ويندرج موت حوّاء ضمن الاختبار التمجيدي وضمن مكافأة آدم خصوصاً، والزوج الإنساني الأوّل والمؤمن عموماً. ويبدو النصّ الثقافي الإسلامي معنياً بموت حوّاء من زاويتين أساسيتين هما الزاويتان اللتان رأيناها مع آدم: زاوية العذاب وزاوية الثواب. ولئن ارتبط العذاب عند آدم بالجسد والأرض، فقد ارتبط عند حوّاء بغياب آدم، ولئن ارتبط الثواب عنده بالروح والسّماء فقد ارتبط عندها بقربها من آدم أو بتهيئتها للالتحاق به.

3-1-2-1- العذاب:

يبدو جانب العقاب في موت حوّاء في جزعها؛ إذ «لم تعلم بموت آدم حتى سمعت البكاء من السباع والوحوش والطير والهوامّ، ورأت الشمس منكسفة، فقامت مسرعة إلى قبّته فلم تره فيها فصرخت وبكت، فقال لها شيث: يا أمّاه كفّي عن البكاء، وتعرّّي بعزاء الله، فإنّ أبي قد ذاق طعم الموت، وقدم على ربّه ﷻ، وقد أمرني أن لا أخبرك بذلك إلا بعد دفنه فعليك بالصبر. فلم تصبر وصرخت ولطمت وجهها ودقّت صدرها فأورثت ذلك بناتها إلى يوم القيامة. ثمّ إنّها لزمت قبر آدم أربعين يوماً لا تطعم ولا تشرب، فبكت الملائكة رحمة لها، ثمّ أخبرتها الملائكة باقتراب أجلها، فشفقت منه، ثمّ إنّها مرضت مرضاً شديداً، ودام ذلك بها حتى بكت الملائكة رحمة لها، ثمّ هبط عليها ملك الموت، فسقاها الشربة التي سقاها لآدم ﷺ ففارقت الدنيا صلوات الله عليها وعلى كلّ محبّ لها صلاة لا ينقطع أوّلها عن آخرها أبداً، فغسلتها بناتها، وكفّنت في أكفان من الجنة، ودفنت إلى جنب قبر آدم ﷺ رأسها عند رأسه، ورجلاها عند رجله»⁽¹⁾.

غير أنّ جزع حوّاء، الذي أدّى إلى رحمة السّماء بها (الملائكة)، أوجب

انتقالها من العذاب إلى الثواب، ولا بدّ لها حتى تحصل على الثواب من النجاح في «اختبار» خاصّ بها طُلِبَتْهُ اجتماعُها بآدم وردّ وحدتها، ويندرج هذا الاختبار في قسم عقابها الناتج عن مشاركتها في الخطيئة. فقد قضت أربعين يوماً رفضاً للدنيا (الطعام والشراب)، وإقبالاً على الآخرة (قرب قبر آدم)، وطلباً لتطهير جسدها من نعيم الفانية⁽¹⁾. ولئن قام صيام الليل والنهار أربعين يوماً بوظيفة التطهير الجسدي، فإنّ المرض يحقق رمزياً التطهير الروحي⁽²⁾، ثم إنّ المرض تخفيف من الذنوب وتهيئة لترك ما يتعلّق بالجسد في الأرض تمهيداً لنيل الثواب والارتفاع إلى السماء.

3-1-2-2- الاستعداد:

وأولى مراحل الدخول في الموت، وفي ما وراءه من عالم عذب، حضورُ ملك الموت. وعلى الرغم من أن حضوره ذاك لم يكن في موكب حافل بالملائكة شأن موكب نزوله على آدم، نزلَ على الصورة عينها التي نزل بها على آدم، وسقاها من الكأس نفسها التي سقى منها آدم، وكُفّنت بأكفان من الجنة مثل آدم، ودُفنت بقربه مكاناً وهيئة كناية عن قربها منه في الجنة.

(1) تطهير الجسد والنفس إقبالاً على الآخرة من الطقوس المعروفة نراها بجلاء في عزلة السيّد المسيح قبل البعثة أربعين يوماً، واختبار الشيطان له، ونراها في اعتبار مرض الموت تخفيفاً من الذنوب، ولذلك يُستعاذ أحياناً من موت الفجاءة، ونراها في الأدب أيضاً في مرداد ميخائيل نعيمة حينما صعد الجبل، وأخذ يتخلّى عن ثيابه تدريجياً، كناية عن تطهّره من الدنيا، وعودة إلى الحالة الأولى حالة النقاء الفطري... انظر تباعاً: العهد الجديد، سفر متى، 4: 1-11؛ سفر لوقا، 4: 1-13؛ سفر مرقس، 1: 12-13. وجاء في مجمع الزوائد للهيثمي: «يؤتى بالشهيد يوم القيامة فينصب للحساب، ثم يؤتى بالمتصدق فينصب للحساب، ثم يؤتى بأهل البلاء فلا ينصب لهم ميزان ولا ينصب لهم ديوان فيصب عليهم الأجر صَبّاً حتى إن أهل العافية ليتمنون أن أجسادهم قرضت بالمقاريض من حسن ثواب الله لهم». الهيثمي، مجمع الزوائد، ج2، ص305. الطبراني، ج12، ص182.

(2) المسعدي، محمود، حدّث أبو هريرة قال...، دار الجنوب للنشر، تونس، ط3،

ويبدو أنّ المخيال الإسلامي لم يكتفِ بنجاح حوّاء في اختبار تطهير جسدها وروحها حتى تلتحق بآدم؛ بل أوجب أن تترقى حتى تخرج من الصورة التي طبعتها عندما كانت، وآدم في الجنة، صورة الرديف لإبليس والحيّة والطاووس في الوقوع في الخطيئة. ولذلك أحدث الكسائي مثلاً تلاقياً بين حوّاء وفاطمة بنت محمّد رمز الطهر والنور⁽¹⁾، حينما أحدث تشابهاً بين مقام حزن فاطمة على أبيها، وحزن حوّاء على آدم، وذلك عندما أخبرت الملائكة حوّاء بقرب التحاقها بآدم، كما أخبرت فاطمة بقرب التحاقها بأبيها⁽²⁾، وحينما أوجب لها دعاء خاصّاً كما أوجب الشيعة أدعية خاصّة بفاطمة⁽³⁾.

إنّ موت حوّاء جزء من الثواب الذي ناله آدم نتيجة نجاحه في الاختبار الرئيسي الثاني؛ لأنّ من حسن سعادة المرء في الجنة التحاق أهله به⁽⁴⁾. إلا أنّ سعادة آدم مرتبطة بأمر آخر هو شقاء عدوّه ونهايته.

3-1-3- موت إبليس:

يأتي الحديث عن موت إبليس، عند الكسائي، قبل الحديث عن موت آدم وتحت طلبه حتى لا يشمت به عدوّه عندما يراه ميتاً، في حين أنظر هو

(1) الكليني، الكافي، ج 1، ص 461. المجلسي (الأوّل)، روضة المتقين، ج 5، ص 349. الشيخ الصدوق، الأمالي، ص 692. انظر أيضاً: الشيخ الصدوق، علل الشرائع، ج 1، ص 180.

(2) الدارمي، سنن الدارمي، ج 1، ص 51. النسائي، السنن الكبرى، ج 5، ص 146. ابن كثير، التفسير، ج 4، ص 562.

(3) القيومي، الشيخ جواد (جمع)، صحيفة الزهراء عليها السلام، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط 3، 1373 هـ ش.

(4) انظر في بعض تفاسير آية [البقرة: 201]: ﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾، والتي ترى الحسنة الزوجة الصالحة. انظر على سبيل المثال: البغوي، ج 1، ص 177. القرطبي، ج 2، ص 432. انظر أيضاً الكليني والمجلسي الجدّ في سياق آخر غير سياق التفسير. الكليني، ج 5، ص 327. المجلسي (الأوّل)، روضة المتقين، ج 8، ص 103.

إلى يوم الوقت المعلوم، وهو ما يجعل موت إبليس جزءاً من ثواب آدم الذي يتهيأ للحصول عليه بعد موته.

وليس القصد من موت إبليس انقضاء مدّته؛ بل القصد بيان نتيجة «فشله» في الاختبار الذي طُرح عليه وهو التبعيّة لآدم، ونجاحه في تحقيق طلبته وهي غواية آدم وبعض بنيه في السماء والأرض. والنتيجة المعنيّة هي عذابه الذي لا يساويه إلا عذاب قابيل⁽¹⁾.

ويُبرّز عذاب إبليس ضمن مستويين أولهما ما سيعيشه أثناء إخراج روحه من جسده، والثاني ما يحقّقه ذاك في نفس آدم من سعادة ستكون جزءاً غير معلن عن عذاب إبليس؛ لأنّه إعلان عن فشله في تحقيق ما خطّط له عندما كان آدم طيناً.

• أشبع إبليس عذاباً من خلال «حواشيه» كلّها، فقد ملأ كلام ملك الموت سمعه حين قال له: «قف يا خبيث لتذوق غصص الموت فكم من أمم أغويت، وكم من قرون أهلكت، وهذا الوقت المعلوم بينك وبين ربّك»⁽²⁾. وملأ أنفه دخان الأرض ولفحت وجهه نيرانها وأغشى عينيه ما رآه من الملائكة الذين نزلوا لأخذه إلى الجحيم، «ثم يقول: يا ملك الموت كيف تذيّقني جرع الموت؟ فأقول بكأس أهل لظى وكأس أهل السعير وأهل الجحيم أضعافاً مضاعفة»⁽³⁾.

• ويزداد عذاب إبليس حينما يتحوّل من ألم حسيّ إلى آخر أعمق يطال «النفس»، وذلك على درجتين أولاهما من خلال الحسرة التي تبدو في نتائج ما لقيته حواشيه من ألم جعله يصرخ ويخرّ على وجهه ويتمرّع في التراب،

(1) الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج 21، ص 462. ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج 49، ص 46. ابن كثير، التفسير، ج 7، ص 175. القاضي النعمان، دعائم الإسلام، ج 2، ص 403.

(2) الكسائي، ص 146.

(3) المصدر نفسه، ص 146.

وكأنَّ النار التي هي عنصره الذي به افتخر على آدم تلحق بالطين الذي منه آدم وتذلل له. وثانيتها من خلال الكلام الذي وجهه لآدم في قبره، وهو ما يكشف فشله النهائي في التحدي الذي أخذه على نفسه عندما كان آدم طيناً.

لم يكن موت إبليس إلا موتاً افتراضياً. بالنسبة إلى آدم هو موت حتى يرضى آدم، وحتى يُشفي صدره، فلم يكن إشباعه عذاباً حساً ونفساً إلا من أجل إشباع رغبة الانتقام من العدو؛ ولأنه إشباع بأمر «افتراضي» بالنسبة إلى آدم كان لا بد من تحقيق الإشباع النفسي عبر الصور المتواترة عن يوم القيامة وهوله، وعن أثواب ملك الموت التي نزل بها على إبليس، وعن عدد الملائكة الذين نزلوا إليه وعظمتهم، وعن حال النيران التي تنتظر العدو الأكبر... لقد حققت هذه الصور سعادة آدم حتى كاد يكتفي بها حين قال: «حسبي ما يلقي عدوي».

بيد أنَّ الموت الذي يفتح عالم الجنة والثواب ليس إلا فرعاً من فرعي جزاء آدم نتيجة نجاحه في اختباره، والفرع الثاني هو تحقق استمرار وجوده في أبنائه.

3-2- الأبناء:

استمرَّ آدم في أبنائه على ثلاثة مستويات؛ المستوى الذي يمثله وصيه شيث، والمستوى الذي يمثله شبيهه قابيل، والمستوى الذي يمثله "ال خليفة" داود.

3-2-1- شيث/آدم:

كان قتل قابيل هابيل جزءاً من عقاب آدم بسبب وقوعه في الخطيئة، فكان لا بدّ من رفع هذا العقاب حينما نجح آدم في الاختبار الرئيسي الثاني، وهو تأسيس الحضارة الإنسانية في الأرض تغييراً للطبيعة وتعميراً للأرض. وكان شيث هبة الله التي ستعوّض للأبوين ولدهما الفقيد، وسترفع هذا العقاب. وسيحقّق ذلك التعويض وهذا الرفع امتداد خطّ المقدّس في

التاريخ، وهو الخط الذي سيقابل الخط الآخر خط المدنس الذي سيمثله قابيل. ويكمن الخط المقدس في شيث في علامات النبوة التي حظي بها، وفي الوصية التي ستعطيه شرعية السلطة على إخوته وأبنائه، وسيكون شيث بذلك امتداداً لآدم.

3-2-1-1- علامات النبوة:

وُلد شيث على صورة هابيل «لا يغادر منها شيئاً»⁽¹⁾. وفي وجهه نور محمّد، وفي بدنه شامة بيضاء تذكر بخاتم النبوة الموجود بين كتفي الرسول، وهي رمز الرفعة والقوة؛ «فلما ترعرع وبلغ بعث الله له قضيماً من سدرة المنتهى في صفاء الجوهر رائحته كالمسك الأذفر»⁽²⁾. وليس القضيب العلامة السماوية لبلوغ شيث فحسب، وهو ما يذكر بفحولة آدم حينما كان في الجنة، وما طرأ عليها في الأرض، ثم رفع عنها حينما استوفى أجله، وتهياً للعودة إلى السماء ونعيمها، وإثما القضيب كذلك قوة وحكم وصولجان له الدلالات عينها التي للقضيب الذي كان لآدم وهو في الجنة. غير أن السلطان يحتاج إلى من يعلنه كما أعلن الله سلطان آدم على مخلوقات السماء ومخلوقات الأرض.

3-2-1-2- الوصية:

تقوم الوصية بدور الإعلان هذا، وتجمع بين مرجعيتين، أولاهما: نراها في اعتبار الشهادتين منها، وثانيتها: نراها في التابوت الذي أعطاه الله لآدم، وفي النمط الأبيض الذي أهده الله له «فيه صور الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والفراغة طبقاً بعد طبق»⁽³⁾. ويواصل حضور المرجعيتين الحضور الممتد على مدى تاريخ الحكاية الأسطورية للمرجعية الإسلامية،

(1) المصدر نفسه، ص142.

(2) المصدر نفسه، ص142.

(3) المصدر نفسه، ص144.

التي احتوت الرافد الهندي-الفارسي والمرجعية الإسرائيلية. وتحقق الوصية بجمعها بين هاتين المرجعتين وحدة التاريخ المقدس لا من خلال وحدة البداية التي تحولت هنا من آدم إلى شيث؛ بل وحدة المسار والمصير.

بيّن أن ولادة شيث كانت إعلاناً مبكراً عن الثواب الذي ينتظر آدم، وعن نجاحه في اختبار الرئيس، وعن قبول توبته، وعن تحديد مسار التاريخ الإنساني، تاريخ أبناء آدم، بالصراع والحروب التي ستجمع بين شيث وأبنائه، نسل النبوة وأخبار السماء، وبين قابيل وأبنائه نسل زواج المحارم والإخلاق إلى الأرض. ويحضر آدم في شيث، أو يواصل شيث آدم و"يخلدّه" من خلال فحولته السماوية، ومن خلال أنوار النبي التي تتصل بالعرش وأبواب الجنان، ومن خلال صور نسله التي أودعها آدم ظهر شيث وأراه إيّاها.

غير أنّ آدم ليس الجانب السماوي الذي يتجلّى في شيث فحسب؛ بل هو أيضاً جانب أرضي يتجلّى في قابيل وقبيله.

3-2-2- قابيل/آدم:

لا يتوقف اعتناء نصوص المدونة الإسلامية بقابيل عند بيان كيفية قيامه بالجريمة أو ما فعله بعدها؛ بل يمتدّ اعتناؤها به إلى بيان علاقاته الأخرى غير علاقته بأخيه. ويهمّنا في هذا المجال علاقته بأبيه آدم، فالتشابه بين الفاعلين يكاد يؤدي إلى تطابقهما. فقد عرف كلاهما الجنة؛ إذ سكنها آدم وولد فيها قابيل وأخته، وطُردا منها لعلّة آدم، وكانت خطيئة آدم خيانة لعهد مع الله وللأمانة التي قبلها بعد أن رفضتها السموات والأرض والجبال والملائكة، وكانت خطيئة قابيل خيانة عهده مع أبيه، وتضييع الأمانة التي قبلها بعد أن رفضتها الأرض والسموات والجبال⁽¹⁾. ولقد كانت خطيئة آدم متعلقة بأكل الثمرة المحرّمة، وما ارتبط بها من عالم اللذة ووهم الخلود،

(1) الطبري، التاريخ، ج 1، ص 88 وما بعدها.

وكانت خطيئة قابيل متعلقة بوطء مَحْرَمٍ وما وراءه من لذة صباحة وجه أخته، إضافة إلى ما يُرجى من الوطء ذاته من خلود الذكر واستمرار النوع، وإنَّ للثمرة والمرأة في هذا الإطار مواطن تقاطع؛ إذ تخرج الحور العين في الجنة من الثمار تَفَاحاً ورمّاناً مثلما خرجت حورية ابن القارح في (رسالة الغفران) للمعري من الثمرة⁽¹⁾. ولقد أدّت الخطيئة بآدم إلى الهبوط، فسكن الجبل أو الجزيرة أو المغارة، وأدّت الخطيئة بقايل إلى الهبوط من الجبل، والفرار من بنيّه، وخوفه الذي لا ينقطع، وأعلن شقاء آدم الذي لا ينقضي إلا بالموت، ففرّ منه الحوت في البحر والطير في السماء، ونودي على قابيل «أين تنجو من ربّك؟ إن إلهي يقول: إنك ملعون بكلّ أرض وخائف ممّن يستقبلك، ولا خير فيك، ولا في ذريّتك، فانطلق جائعاً حتّى أتى ساحل البحر، فجعل يأخذ الطير فيضرب بها الجبل فيقتلها ويأكلها»⁽²⁾. ولقد أدّت خطيئة آدم إلى تغيير الكون، فجرت الأنهار من دمّوعه، ونزل الطيب إلى الدنيا بسبب تحنّث الإكليل الذي هبط به على رأسه من الجنّة، وتفرّقت الحيوانات عندما عجزت عن الفتك به، ولقد تغير، بسبب الجريمة الأخويّة، وجه الأرض ومن عليها فهو «مغبرّ قبيح»، وكانت الدواب والطير والسباع لا يخاف بعضها من بعض حتى قتل قابيل هابيل، فلحقت الطير بالسماء، والوحش بالبريّة والجبال، ولحقت السباع بالغياض... وغضبت الأرض على الكفّار من يومئذٍ، فمن ثمّ يضغط الكافر في الأرض حتى تختلف أضلاعه...»⁽³⁾.

تشتمل مواطن التقاطع بين الأب وابنه على اللذة والخطيئة والمصير، وتمثّل هذه الأقسام الجانب المظلم الشرير من شخصيّة آدم، وهي في الوقت

(1) المعري، أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان التنوخي (363-449هـ/973-1057م)، رسالة الغفران، صحّحها إبراهيم اليازجي، مطبعة أمين هندية، القاهرة، مصر، ط 1، 1325هـ/1907م، ج 1، ص 73.

(2) مقال، ج 1، ص 295.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 295.

نفسه الجانب الإرادي منها. ولئن لم يبدُ الجانب الإرادي في آدم إلا عند تناول الثمرة، وقد سعى السرد في المراحل الأخيرة إلى تبرئته برّد أصل الفعل إلى حواء، فإن الفعل الإرادي في خطيئة قابيل واضح منذ البداية قائم على التمرّد على ما قرّره آدم، أو ربّ آدم، له، وهو ما يعني أنّ شخصيّة قابيل ستواصل الخطّ «الشيطاني» الذي بدأ مع آدم، ثم ارتدّ عنه بتوبته. لقد فتح عالم الظلمة، ولم تستطع توبته إغلاقه، وستكون شخصيّة قابيل المرجع الذي إليه يعود الشرّ وفيه يتأصّل، وبهذا يجد النصّ السردى الإسلامى أصلاً للشرّ غير آدم النبيّ الذي أرسل لبنيه وهو أمر لم تكن المسيحيّة، مثلاً، محتاجة إليه لأنّ الشرّ عندها يبدأ مع آدم وخطيئته، ولن ترفع هذه الخطيئة عنه وعن بنيه إلا عندما يُفكّدَى بكبش الفدا المقدّس عيسى المسيح.

نتائج:

نخرج من القراءة التأويليّة لشخصيّة آدم وحكايته في المدوّنة السنيّة والشيعة بنتيجتين مهمّتين، أولاهما: تتعلّق بانتظام الرموز في الأسطورة الإسلاميّة، وثانيتهما: تتعلّق بالخطّ الموجّه لفاعليّة الرموز وتطوّرها في الثقافة الإسلاميّة.

1- تحدّد كفيّة انتظام الرموز نظرة الثقافة المنتجة إلى العالم والإنسان، وهو ما يحدّد إلى درجة بعيدة نظرة الإنسان المنتمي إليها إلى ذاته وماضيه ومستقبله وعلاقاته بغيره، إن انتظام الرموز وجه من وجوه تعقّل الأشياء وأرض صلبة للمبادئ الأساسيّة التي يسير عليها الإنسان في حياته.

ويمكن أن تكشف حكاية آدم جانباً من انتظام الرموز في الثقافة الإسلاميّة، وذلك في مستوى توزيعها الجغرافي المقدّس، وفي مستوى اجتماعها وانفصالها.

• تتوزّع الرموز في حكاية آدم على فضاءين متقابلين هما السماء والأرض، ولم يكن آدم في الحقيقة إلا مرحلة حاسمة ولا شكّ، في طبيعة العلاقات بينهما. وقد ارتبط فضاء السماء بالنور والخير واللذة، وارتبط فضاء

الأرض بالظلمة والشرّ والعذاب، ولذلك كان على آدم أن يلقي ما يؤذيه في الأرض، ولم يلقه من قبل في الجنة كالحرّ والجوع والعراء والبعد عن حواء والبكاء والتعب وألم الحَقْن. وليست العلاقة بين السماء والأرض التي تفرزها حكاية آدم في المدونة الإسلامية من قبيل العلاقة بين المقدّس والمدنّس كما نراها عند إيلاد في (تاريخ الأديان)، أو في كتابه (المقدّس والدنيوي)؛ بل هي من قبيل العلاقة بين فضاءين مقدّسين يقفان على درجتين متنافرتين. ليست السماء فضاء نور الملائكة فحسب؛ بل هي فضاء نار الجانّ، ففي كلّ بقعة من بقاعها سجدة لإبليس، وهي محلّ عمله وفعله حتى بعد أن أبليس وطرد؛ وليست السماء فضاء الخير المحض فحسب؛ بل هي فضاء طين نتن، ونار إبليس التي ترتبط بالتكبّر والحسد، وحيله التي أفضت إلى شقاء المصطفين، وهي فضاء خداع الحيّة، وكذب الطاووس... بل هي في سياق مختلف فضاء تحضر فيه صور من الشرّ والعذاب رآها الرسول في معراجه⁽¹⁾؛ وليست السماء فضاء نعيم الجنة فحسب؛ لأنّ الجحيم أيضاً في السماء⁽²⁾. وفي المقابل ليست الأرض فضاء الظلام فحسب؛ بل فيها تربة الرسول المنيرة والبيت الذي بنته الملائكة، وقد طمع الملائكة في أن يكونوا خلفاء في الأرض بدل آدم؛ بل إنّها لمسكنهم قبل آدم؛ وهي ليست فضاء الشرّ المحض؛ إذ فيها أوصياء آدم والرسول، والتراب مصدر بركة في الوصايا والكتب⁽³⁾، وفي الأرض «الخيرات

(1) ابن هشام، أبو محمّد جمال الدين عبد الملك بن أيوب الحميري (213هـ/828م)، السيرة النبوية لابن هشام، تح. مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، ط2، مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1375هـ/1955م، ج1، ص405 وما بعدها. ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم العبسي (ت235هـ/849م)، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تح. كمال يوسف الحوت، ط1، مكتبة الرشد، الرياض-المملكة العربية السعودية، 1409، ج7، ص335.

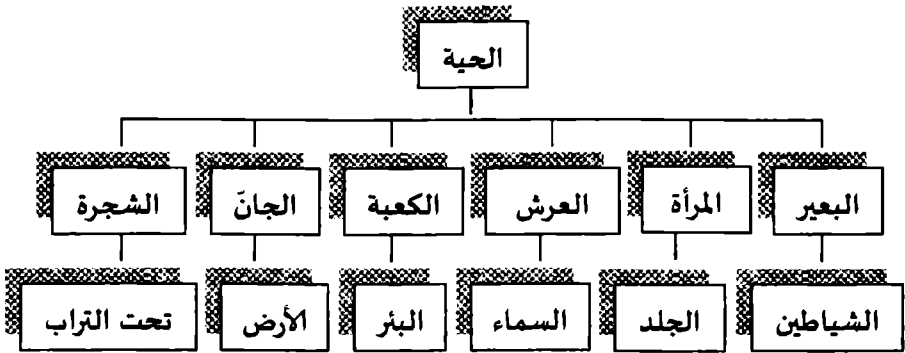
(2) ابن هشام، ج1، ص404.

(3) ابن عساکر، ج45، ص310. القلقشندي، ج6، ص260. الشلبي، ص214 وما بعدها.

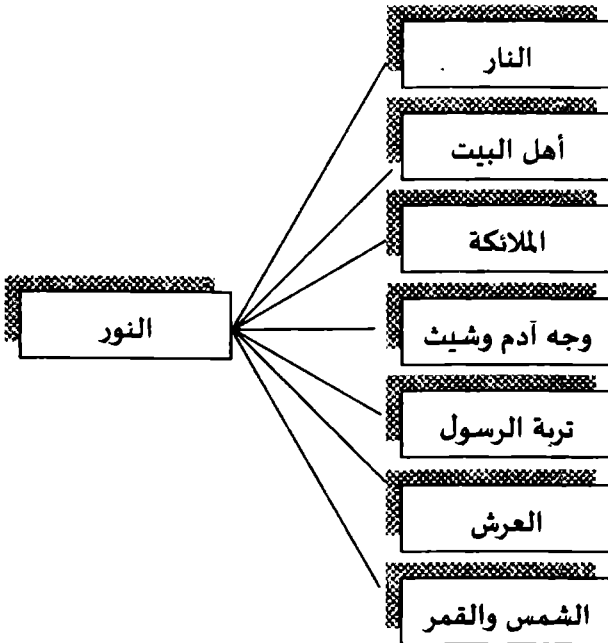
الحسان»؛ والأرض ليست فضاء العذاب المحض؛ بل تحتوي على ما يمكن اعتباره جنة كالحداثق والزوجات الصالحات، بل إن جنة آدم قد تكون في الأرض.

ويبين أن هذا التناظر يبقى على قدسيّة الفضاءين، من ناحية، ويلغي الصراع والتناحر بينهما، من ناحية أخرى، فالسما والارض مكانان مقدّسان أو يحتويان على المقدّس؛ ذلك الذي لا يُقبل أن يُنتهك لحرمة الدينيّة أساساً، ولكنهما ليستا في حال صراع، فنحن في خطّ وسط بين الانفصال بين السما والأرض، واعتبار الأولى موطن المقدّس، والثانية موطن المدنّس، من جهة، وبين الصراع الأزلي بين عالم النور وعالم الظلمة اللذين يجدان في السما والأرض ملاذاً رمزيّاً لهما، نحن إذاً ضمن تصوّر وسط بين التصرّور السامي (البابلي والإسرائيلي)، الذي نرى حضوره في العلاقة بين الآلهة الشابة (السماويّة) والآلهة القديمة (المنتمية إلى الأعماق) والتصرّور الفارسي الذي يقوم على صراع الخير والشر صراع النور والظلام. تنتظم الرموز في المخيال الإسلامي بشكل يختلف نسبياً عن الثقافات التي تعاقبت على المجال الجغرافي التاريخي للامتداد السياسي للحضارة الإسلاميّة.

• غير أنّ لانتظام الرموز في المخيال الإسلامي وجهاً آخر غير وجه توزّعها بين السما والأرض؛ إذ يمكن الحديث، ضمن حكاية آدم، عن حزمات دلاليّة لرمز واحد كالحية تجتمع فيها رموز كالبعير في مستوى التشابه الماديّ أو التشابه من حيث علاقته بالعالم الغيبي، أو كالمرأة في مستوى التقارب بين حية وحواء أو التقارب بين بعض الصفات التي تنسب إليهما، أو كالجانّ في مستوى التسمية وفي مستوى العلاقة بالأرض من جهة، وبالعرش أو بالكعبة من جهة ثانية، أو كالشجرة تنبثق كالشعبان من أعماق الأرض.



ويمكن الحديث عن حزمة رموز للدلالة الواحدة كالنور تحيل عليه النار، والملائكة، وأهل البيت، ووجه آدم وشيث، وتربة الرسول، والعرش، والشمس والقمر.



وهذا الانتظام يكشف أنّ للرموز خاصيتين مهمتين، أولاها: يعبر عنها الزوج كلي/ جزئي؛ فللرموز دلالات كلية تعود إلى انبثائها في مختلف النصوص والسياقات من جهة، وإلى حضورها في مختلف الثقافات من جهة

أخرى، ودلالات جزئية يقيمها اختلاف الوظيفة التي تقوم بها من سياق إلى آخر، وثانيتهما: يحددها الزوج مستبد/ عاجز، فللمرموز دلالات مستبدة مهيمنة توجه بفعل قوتها دلالات رموز أخرى تسايرها أو تستلزم حضورها، ولها دلالات عاجزة بسيطة تنفعل بالرموز المهيمنة، وتعجز عن توجيه دلالات رموز تسايرها.

أ- ومن الدلالات الكلية ما يتحدّد بالزوج خير/ شرّ، الذي يتجلّى في أعمق ملامحه، وأبرزها في الوقت نفسه في العلاقة بين آدم وإبليس، وما يتفرّع عنها من علاقات صراع ومواجهة طبعت العلاقات الإنسانية التي تتجلّى في صراع آل شيث مع آل قابيل، ولا فائدة من التذكير بأن هذه الدلالة الكلية لا نراها في حكاية آدم فحسب؛ بل تحضر في العقيدة من خلال الإيمان/ الكفر، وفي الأدب (كليلة ودمنة وحديث الطير عند إخوان الصفا مثلاً) على ذلك، وفي السياسة في مفهومي العدل والظلم... بل لعلنا نرى هذه الدلالة الكلية في التمييز الذي يقيمه ابن خلدون للعرانين البدوي والحضري؛ حيث يتراءى العمران البدوي، من خلال ما يُنسب إليه من صفات ذات بعد أخلاقي، خيراً، ويبدو العمران الحضري، من خلال صفات أخلاقية أخرى، شرّاً... ولا فائدة أيضاً من التذكير بأن هذه الدلالة هي التي وجّهت حكاية الإينوما إيليش البابلية وحكايات الخلق الفارسية واليونانية... بل لعلها كانت حاضرة في مفهوم «الشیطان الماكر» الديكارتى، و«مكر التاريخ» الهيجلي.

ومنها ما يتحدّد بالزوج خفاء/ تجلّ، الذي يتجلّى في أعمق صورته من خلال العلاقة بين عالمي الغيب والشهادة، التي لا تمثّل علاقة السماء والأرض فيها إلا جانباً من جوانبها. ونرى هذه العلاقة في الخوف العامّي⁽¹⁾

(1) نقول الخوف العامّي لأن أغلب أهل الخاصّة يدّعون عدم الخوف من الجنّ والشیاطین؛ بل يدّعون أنهم قادرون بالرقية الشرعیة على محاربتهم... يقول الشبلي في تحليل شروعه في كتابه: «فاستخرت الله في إبراز هذا التصنيف وإحراز كثير ممّا ورد عنهم في هذا التأليف، وجعلته جامعاً لمهم أحكامهم حاوياً لأحوالهم في =

من الجن والشياطين، وهم من عالم المجهول الذي يحتاج إلى التعوّد المستمرّ منه، واستدعاء نقيضه المجهول أيضاً، كالوليّ الصالح، أو أحد الصحابة الكبار، وأشهرهم علي بن أبي طالب...، ونراه أيضاً في تحديد الجميل في الأدب مثلاً في البيّن البليغ، ورفض «رطانة» كرتانة الكهان⁽¹⁾؛ بل لعلنا نراها في إشكاليّة أساسيّة هي إشكاليّة تعليل الإعجاز القرآني من حيث إنّ التعليل سعيّ إلى الاستجلاء، والإعجاز قائمٌ على الخفاء لما يتميّز به مصدر الإعجاز من خفاء كليّ، وليس هذا البحث عن الإعجاز إلاّ الواجهة الظاهرة العاقلة لما يحقق معنى البحث عن «الأسماء»، وعمّن هم خدامهم، وعن امتلاك سرّ «علم الحروف» ضمن ما يعرف بعلم الأسرار والسحر.

ومن المعاني الكلّيّة ما يتحدّد بالزوج متبوع/ تابع، ولا ينحصر الأوّل في الحاكم أو الإمام أو الراعي أو الشيخ، والثاني في المحكوم أو المأموم أو الرعيّة أو المريد؛ بل تمتدّ هذه المعاني إلى الذكورة، وما يفترضه التصرّو الإسلامي من سلطان الذكر على الأنثى في عوالم الإنس والجنّ والحيوان، وإلى المكتوب وما يفترضه التصرّو الإسلامي عن سلطان المكتوب على القوى النفسيّة؛ بل إنّ لهذه المعاني الكلّيّة امتداداً في تحديد صورة عن الحياة والموت خصوصاً في علاقة الرجل بالمرأة من حيث إنّ حواء أرض موات تحتاج إلى ماء آدم لتحيا فتكون صالحة، أو العلاقة بين الراعي (آدم) الذي به قوام حياة الرعيّة والذي إذا فسد عليه الأمر بفتنة، وإن كانت بسبب ظلمه فسدت حياة رعيّته.

= رحلتهم ومقامهم، رافعاً لستورهم دافعاً لما يتطوّرون عليه من الكيد في صُدورهم، كاشفاً لضمائرهم، كاشفاً لمناورهم». الشبلي، ص 4.

(1) يقول أبو عثمان الجاحظ: «فمن زعم أنّ البلاغة أن يكون السامع يفهم معنى القائل، جعل الفصاحة واللّكنة، والخطأ والصّواب، والإغلاق والإبانة، والملحون والمُعرب، كلّ سواء، وكلّه بياناً، وكيف يكون ذلك كلّ بياناً، ولولا طول مخالطة السامع للعجم وسماعه للفاسد من الكلام، لما عرفه، ونحن لم نفهم عنه إلاّ للتقص الذي فينا». الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 148.

وبيّن أن هذه الدلالات الكليّة لا تحضر في الثقافة الإسلاميّة، سواء في مستوى الإنتاج العلمي أو الفني أم الثقافة الشعبيّة أو الطرق الصوفيّة أو علوم الأسرار... فحسب؛ بل تمتدّ إلى ثقافات المنطقة، ولعلّها تمتدّ إلى جلّ ثقافات العالم القديم.

ب- ومن الدلالات المستبدّة، التي تقرأها حكاية آدم، الفحولة التي تهيمن على جملة من الرموز قد لا تُحدّث من بينها القضيب الملكي، والسرير، والخاتم، والفرس، والحيّة، والطاووس... وهذه الدلالة المهيمنة قد تفسّر سبب أن يكون الحاكم، مهما كانت رتبته، رجلاً تامّ الرجولة، وأن يعادل الرجل في الشهادة على العقد امرأتين، وأن تعادل الفحولة الحرّيّة؛ إذ فقدان الحرّيّة يلغي عن الرجل نصف ما يلقيه الحر من أحكام وعقوبات، فيشبه بذلك المرأة باعتبارها نصف الرجل، ومن الدلالات المستبدّة التجدّد والخصوبة و«الفساد»، وهي دلالة نفهمها في ما يلحق الشجرة والحيّة والطاووس والجسد... من رموز، وما تقيمه حواء من علاقات، وما يعنيه انتقال آدم إلى الأرض من تغيّر وفساد وتشويه، وتمتدّ هذه الدلالة إلى قيمة الأبناء بما يمثلونه من تجديد حياة الآباء والأجداد، وقيمة المرأة، ومعنى أن تكون الأرض بوراً والمرأة عاقراً، وتمتدّ هذه الدلالة إلى الموقف من العالم المرفوض عالم الكون والفساد، في مقابل العالم المرغوب فيه، وهو عالم الثبات والعقول، ويمتدّ هذا التجدّد إلى تقلّب الهوى في مقابل ثبات العقل ومبادئه، ويمتدّ إلى تقييم الجمال بين المرأة والرجل، فإذا جمال المرأة سريع التغيّر، ما قد يفيد زيفه، وجمال الرجل بطيء أو غير متغيّر، ما قد يفيد صدقه، والأمر يعود إلى أن المرأة خلقت من اللحم، واللحم سريع التعفّن، في حين خلّق الرجل من تراب والتراب بطيء التغيّر.

ولا بد من التنبيه إلى أنّ الدلالات المستبدّة أو المهيمنة عادة ما تكون دلالات كليّة، مثلما أن الدلالات الجزئيّة عادة ما تكون دلالات عاجزة عن توجيه رموز أخرى. ويبدو أن من هذه الدلالات البسيطة ما يأتي من الثقافات

المجاورة أو المتعاقبة دون أن يجد صداه في الثقافة الإسلامية، في حين أن الدلالات المهيمنة تتجاوز الثقافة الإسلامية، كما تجاوزت ثقافات أخرى سابقة، إلى الثقافات التي ارتبطت بها هذه الثقافة الإسلامية، وتهمنا هنا الثقافة الأوروبية، وهو ما يدعونا إلى دراسة رحلات الرموز إلى أوروبا عبر الثقافة الإسلامية مستعينين في ذلك بأطروحة جورج دوميزيل وناقدين لها. ولعلّ أول ملامح هذا النقد ما يتعلّق بـ «الإضافة الإسلامية» إلى هذه الرموز الخاصّة بأسطورة خلق الإنسان الإسلامية.

2- لا تتجلّى هذه الإضافة في جملة الدلالات الجزئية التي نراها في هذا الرمز أو ذاك، أو في هذه الحزمة الرمزية أو تلك فحسب، ولا نراها أيضاً في التغيّر المهمّ في طبيعة الوظيفة السردية التي يقوم بها بعض الشخصوس مثل حوّاء في علاقتها بإبليس في البرنامج السردى القائم على الخلافة، أو الحية في علاقتها بالطاوس، أثناء إغواء آدم فحسب؛ بل يهّمنا الخطّ الذي هيمن على إنتاج هذه الرموز وعلى توجيه دلالاتها وتطويرها، ويمكن تحديد هذا الخطّ من خلال فاعليّتين هما فاعليّة تدعيم العقيدة والدولة، وهو ما يعني تطهير الرموز القديمة ممّا يحيل على غير الإسلام وعلى غير الخليفة من جهة، وفاعليّة الاستجابة للرغبات اللاشعورية التي تكبتها منظومة القيم الدينية والاجتماعية السياسية، أو ما يمكن أن نعبر عنه بفاعليّة الفانتاسم (fantasme)⁽¹⁾ من جهة أخرى.

(1) تذكر الموسوعة الكونية الفرنسية أنّ «فانتسم عبارة عن إنتاج خيالي يعرض موضوعه ضمن حكاية محدّدة كما يعرضها الحلم ويصوّر رغبة ما بشكل خفي» (Maffi Carlos, «Fantasme», in E.U., 2012, support numérique. الصادر عن المجمع اللغوي بالقاهرة «فنتاسيا... المخيلة بمدلولها الأوسع» ويحيل المجمع على مادة تخيل ويقرّر أن «المخيّلة قوّة تتصرّف في الصور الذهنية والتحليل والزيادة والنقص» المجمع اللغوي، المعجم الفلسفي، القاهرة، 1403هـ/ 1983م، ص 141، وص 42. انظر أيضاً لالاند، ص 414.

في التطهير:

لا شك في أنّ الأطر المرجعية، التي كانت تحرّك الرموز، وتحقّق فاعليّتها، مرتبطة بشكل ما بعقائد أهل الثقافات التي تنتجها أو تتبناها، سواء تمّ ذلك الارتباط على المستوى السطحي، ونعني به حدود ما يُنسب إلى تلك الرموز من قيمة عقائدية قدسيّة، أم على المستوى العميق، ونعني به ما تمتلكه تلك الرموز من قدرات على حماية تلك العقيدة وإنتاجها وتطوير سلطاتها وربطها بسائر الإنتاجات الثقافية أو العلمية، التي ينتجها أهلها، أو يقيمون معها علاقات متنوّعة. وهذا الارتباط يجعل للرموز وضعاً مزدوجاً، فهي من ناحية أولى واجهة العقيدة تلك التي تمثّل الجزء الأبرز في تحديد هويّة مجموعة ما؛ أي ما به تميّز عن غيرها وتحقّق ذاتها به، وهي من ناحية أخرى المكوّن الرئيسي للبنى المشتركة بين شعوب منطقة ما، بقطع النظر عن طبيعة العقيدة المتبنّاة. وتجد الرموز في الثقافة العربيّة الإسلاميّة نفسها بين هاتين الوظيفتين بين وظيفة التعبير عن الحضارة الجديدة، وحماية خصوصيّة اعتقادها من جهة، وقد رأينا ذلك عند دراسة رمز الفرس والناقة والمنبر والحمام... وبين تبني رموز لم تجد مناصاً من تقبلها لسببين أساسيين، أولهما: أنّها رموز عابرة للثقافات، وثانيهما: وجود ما يمكن من حضورها الفاعل في البيئة الثقافية العربيّة الإسلاميّة. وقد رأينا ذلك بوضوح عند دراسة رمز الحيّة والشجرة والطاووس والثور... إنّ ما كان يوجّه صناعة الرموز أو كيفية تبنيها هو المحافظة على كيان الحضارة الجديدة، سواء اتّجه الاعتناء إلى العقيدة، ببيان كيفية بناء البيت الحرام أو بالاعتناء برموز تبتعد بدرجات متفاوتة عن العالم الديني القديم تدعياً للدين الجديد؛ إذ لا نجد لرموز الفرس والناقة والحمام... علاقة بعالم الألوهيّة كما هو شأن وضع الرموز في الحضارات السابقة، أم اتّجه إلى السياسة من خلال ما رأيناه من رموز تؤثت العالم العجيب الذي يتحرّك فيه الخليفة الأوّل في السماء وفي الأرض.

في الفانتاسم:

يكاد لا ينقطع استمداد النصّ الأسطوري الخاصّ بآدم روعةً عالمه العجيب من الفضاء المخفّي المكبوت (الفضاء الجنسي والسياسي)؛ ذلك الذي يتوقّف صاحبه عند حدود الخيال، ويسعى إلى إشباعه بطرق مختلفة لعلّ أهمّها الفنّ. ويجد السارد في النصّ الأسطوري فرصته لولوج عالم الجنس ومتعه. ولا يتمكّن السارد من ذلك بفضل ما توقّره له الأسطورة الدينيّة من إمكانات فحسب؛ بل بفضل ما يصوّر به النصّ الديني، قرآنًا وسنّةً، الجنّة الموعودة أيضًا. غير أنّ هذا الإشباع الجنسي لم يأتِ بشكل صريح في الأسطورة الدينيّة الخاصّة بآدم؛ بل جاء عبر الرموز والإشارات، ولذلك يتوقّف المشهد عند الكسائي والعصامي وغيرهما من الأعلام عند انقطاع آدم وحوّاء وراء حجب كثيفة في الجنّة، أو في مغارة في الأرض. وقد يرجع هذا التوقف في الإشباع عند الحجب، وهو ما يدفع خيال السارد أو السامع إلى تأنيث صامت لما سكنت عنه الحكاية، إلى إكراهات الخطاب الذي اندرجت فيه منذ البداية حكاية آدم، وهو خطاب التفسير والتاريخ والفقه والكلام... وهي خطابات تضرب بسبب قوّي في الخطاب الحديثي. ولذلك عندما تغيب هذه الإكراهات؛ أي عندما يبتعد السرد عن «العلوم الإسلاميّة»، يُرْفَع الحجاب عن آدم وحوّاء أو عن أبنائهما، كما نرى ذلك في الآداب الشعبيّة كالآداب الجنسي⁽¹⁾، وأدب

(1) قد نحتاج إلى التذكير ببعض هذا الأدب الجنسي أو الإباحي، وهو يتردّد بين الوقوف عند المفاحرات التي موضوعها الجمال الحسي، كما في (كتاب مفاخرة الغلمان والجواري) للجاحظ، أو مفاخرة النساء كلّ بحسب لونها أو نحافتها وسمنتها، كما في (ألف ليلة وليلة)، و(تحفة العروس) للتيجاني، وبين عرض مفصل للممارسة الجنسيّة، كما في بعض قصص (ألف ليلة وليلة)، وكتاب (الروض العاطر). انظر على التوالي: الجاحظ، «مفاخرة الجواري والغلمان» ضمن الرسائل، تح. عبد السلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، 1384هـ/1964م، ج2، ص91 وما بعدها. مجهول، ألف ليلة وليلة، المكتبة الثقافية، بيروت-لبنان، ط2، 1401هـ/1981م، الليلة 374، ج2، ص396 وما بعدها؛ الليلة 990، ج4، =

المسامرات⁽¹⁾، وأدب الحكايات العجيبة كـ (ألف ليلة وليلة)، و(مناجاة البلغاء في مسامرة البيغاء)، وقصة فيروز شاه...

يَبْدُ أن الفانتاسم الجنسي لا يستوفي ما تثيره حكاية آدم من رغباتٍ قد لا تجد لها متنفساً إلا الحكاية ذاتها؛ ذلك أنها تُشبع في السارد والسامع معاً رغباتٍ أخرى أعمقها الرغبة السياسيّة، فقد رأينا أن فحولة آدم لا تقتصر على جانبٍ حيّوٍّ فحسب؛ بل تمتدّ إلى فحولة الإمام الحاكم الذي يخطب بين الملائكة في السماء، فيملأ صوته كيانه، فيقبلون سلطانه عليهم، ويسجدون له طائعين، أو يُطرد من الحضرة من عصى أمر السجود ويُلعن، أو هو الذي يحكم بين الناس في الأرض، ويوصي بوليّ عهده ووصيّه من بعده، ويأمر أبناءه بالسمع له والطاعة. وقد لا تكمن هذه الرغبة السياسيّة في أن يستبطن السارد والسامع مكانة الحاكم؛ بل في تحديد صورة الحاكم الذي يُشبع فعل «الخضوع» له، فيجعله شرعياً، ممكناً، مرغوباً فيه، ولا تكمن تلك الصورة في قوّة الجسديّة، التي تتخذ عند آدم رمزيّة الطول بكلّ ما تعنيه من هيمنة وبعّد عن الأرض... فقط، ولا تكمن في تفانيه في البناء والتعمير، فحسب؛ بل نراها أيضاً في ما لم يشترطه علماء الآداب السلطانيّة، الذين وضعوا

= ص 486 (بعض المشاهد الجنسيّة)؛ الليلة 371، ج 2، ص 215 وما بعدها (حكاية الجوّاري المختلفة الألوان وما وقع بينهن من المحاورّة). التيجاني، أبو محمد عبد الله بن محمد بن أحمد التونسي (675؟-721هـ/1276-1321م)، تحفة العروس ونزهة النفوس، تح. جليل العطية، رياض الرّيس للكتب والنشر، ط 1، 1992م، ص 189 وما بعدها. النفزاوي، أبو عبد الله محمد بن محمد، الروض العاطر، مطبعة التيجاني المحمّدي، (د.ت)، ص 9 وما بعدها.

(1) من أدب المسامرات ما نراه في (الإمتاع والمؤانسة) للتوحّيدي في الليلة 18، وقد بدأت بطلب الأمير بن سعدان أن يخرج التوحّيدي عن الجدّ إلى الهزل، فكان أن بدأ بأخبار المَجّان والحَمّامين والمختثين... التوحّيدي، أبو حيان علي بن محمد بن العبّاس (ت 400هـ/1009م)، الإمتاع والمؤانسة، المكتبة العصريّة، بيروت-لبنان، ط 1، 1424هـ، ج 1، ص 191 وما بعدها.

شروط الحاكم، ومقومات حكمه. إنَّ أهمَّ خاصيّة يتميَّز بها آدم-ال خليفة هي خاصيّة الجمال، سواء في الجنّة، قبل المعصية، أم في الأرض بعد التوبة، وهي خاصيّة يجتمع فيها آدم وحواء⁽¹⁾، ولا تتعلّق هذه الخاصيّة بجمال الخلق والخلق فحسب؛ بل تتعلّق أيضاً بجمال السمّت وهيئته...⁽²⁾؛ وهو ما أكّده الماوردي الذي لم يفترض جمال الخلق في الخليفة أو الإمام⁽³⁾.

(1) يمثل الجمال عنصراً مهماً في تبرير قيمة سارة ومن وراء سارة أبنائها الذين سيكونون «شعب الله المختار». انظر إشارة إلى عظمة هذا الجمال في العهد القديم (العهد القديم، سفر التكوين، 12: 10-16). وانظر وصفاً لهذا الجمال في: جينزبرغ، أساطير اليهود، ج 1، ص 203. ويستمرّ هذا الجمال مع رفقة زوجة إسحاق أم يعقوب أو إسرائيل. جينزبرغ، أساطير اليهود، ج 1، ص 269. وانظر أيضاً أهميّة عنصر الجمال عند الحاكم في قصص ألف ليلة وليلة، فالجمال عنصر مهم من عناصر الفحولة التي تبرز الخضوع للحاكم. انظر صفات بعض الأمراء مثل قمر الزمان، وضوء المكان... مجهول، ألف ليلة وليلة، ج 2، الليلة 202، ص 109؛ ج 1، الليلة 60، ص 139. والجمال والقوة سمتان دالتان على شرعية قيادة داود لبني إسرائيل. انظر: البغدادي، تاريخ الأنبياء، ص 231.

(2) انظر في بعض شروط الوزير، وهي الكمالات البدنيّة عند ابن الأزرقي؛ إذ يقول: «الكمالات البدنيّة وهي جملة أحدهما تمام الأعضاء لتأتي له الأمور التي من شأنها أن يكون بها ومِنها، قلت: ولأنّ النقص مِنها شين يتنزّه عنه جمال الملك به وزينته. الثاني جمال الوجه وبهاؤه خصوصاً مع البشر والحياة لدلالة ذلك على شرف النفس عكس القباحة المنفرة، ولا سيما مع الصلف والوقاحة». ابن الأزرقي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن علي بن محمد الغرناطي (ت 896هـ/1490م)، بدائع السلك في طبائع الملك، تج. علي سامي النشار، وزارة الإعلام، العراق، ط 1، (د.ت)، ج 1، ص 186.

(3) انظر الشرطين الثالث والرابع للإمام عند الماوردي وأبي يعلى. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمّد حبيب (364-450هـ/974-1058م)، الأحكام السلطانيّة، دار الحديث، القاهرة، (د.ت)، ج 1، ص 19. أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن الفراء (ت 458هـ/1065م)، الأحكام السلطانيّة، صحّحه وعلّق عليه محمد حامد الفقي، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط 2، 1421هـ/2000م، ج 1، ص 20.

الخاتمة

إنّ الموقف العلمي المتطوّر، من حيث التصرّو والمنهج، من الأسطورة، ومن قدرة تحليلها واستقصاء دالاتها على كشف البنية العميقة للمخيال الذي تنتمي إليه، هو الذي شجّعنا على الدخول في دراسة الأسطورة الدينية، والإجابة عن أسئلة علاقتها بالتاريخ؛ وهو ما يعني أساساً أسئلة علاقة الاعتقاد بتاريخ من يتبنّونه، وبما يفكرون فيه، ويعيشونه من أحداث في درجة أولى، وبآليات تفكيرهم وتعاملهم مع الوجود والإنسان والأشياء في درجة ثانية؛ ذلك أنّ البحث في العقيدة ليس من شأن العلوم الشرعيّة من أصول وفقه تعضدها علوم اللغة والأخبار فحسب... وكذلك البحث في آليات التفكير ليس من شأن الفلسفة والإبستمولوجيا فحسب... إنّ العقيدة أغنى وفاضاً من أن تستقصيها ما يرتّب مقولاتها، وينافح عن أطروحاتها، وآليات التفكير أعقد مظانّ من أن تحتويها قراءة تصنّف العلوم، أو تبحث عن أسسها المنطقيّة؛ فالأسطورة الدينيّة تضرب بأسهم كثر في العقيدة وفي آليات تعقّل الأشياء عند أهلها، فكان لا بدّ من النظر فيها للمساهمة في محاصرة تشعّب قواها في حاضرنّا، وما ترومه من مدّ أياديها إلى مستقبلنا.

وليس النظر في الأسطورة الدينيّة إلا مرحلة تنظر لواحقها، إذا أردنا أن نستكشف آليات التفكير التي يوقّرها المخيال، في سائر الأساطير كالأساطير

السياسية⁽¹⁾، أو الأساطير الأدبية⁽²⁾، أو أساطير المظاهر الطبيعية وأساطير الحيوان...⁽³⁾. والاعتناء بها في تحليل الأساطير العربية الإسلامية يعود إلى أهميتها في تشكيل الوعي الديني من جهة، والوعي الوجودي الاجتماعي والسياسي من جهة أخرى. وقد استلزم الوعي بأهميتها السعي إلى مقاربتها بطريقتين الطريقة التاريخية والطريقة التأويلية في محاولة لمحاصرتها زمانياً وآتياً، في تطورها التاريخي وفي غناها الرمزي.

وقد فرضت علينا المقاربة التاريخية أن ننتبه إلى المدونة الأسطورية التي سبقت نشأة الحضارة العربية الإسلامية؛ إذ أحالتنا نصوص مدونتنا السنّة منذ البداية على نصوص أهل الكتاب، التي دفعتنا إلى أساطير بلاد الرافدين ومصر الفرعونية، وفتحت لنا نصوص المدونة الشيعية بمذهبيها نصوص الأساطير الفارسية والهندية، التي نبهتنا إلى نصوص أساطير اليونان، وكانت أهمّ نتائج بحثنا في هذه المدونات ثلاث نتائج:

- الأولى تتعلّق بما جاء قبل وجود الإنسان الأوّل، وهو ما يُعرف بصراع الآلهة أو العمالقة. ونرى ذلك في الثقافة البابلية والهندية والفارسية

(1) انظر صورة البطل السياسي أو الحاكم في: مويشن، المصطفى، بنية المتخيّل في نص ألف ليلة وليلة، دار الحوار، اللاذقية-سورية، ط 1، 2005م، ص 247 وما بعدها. وانظر أيضاً:

Girardet, Raoul, *Mythes et mythologies politiques*, Ed Seuil, Paris, 1986.

(2) هي الأساطير، التي تنبني على تكرار بعض الشخص في جملة من الروايات شأن أسطورة «بدر البدور»، أو «عنتره بن شدّاد»، أو «علي ولد السلطان»، وهي شخصيات متفرقة في نصوص بعض الفلاسفة ونصّ ألف ليلة وليلة وبعض الملاحم الشعبية... أو أسطورة فاوست أو دون كيشوت أو أساطير مضاصي الدماء التي كتبت حولهم مئات الروايات... انظر:

Sellier, Philippe, «Qu'est-ce qu'un mythe littéraire?», in *Littérature*, n° 55, 1984, p. 115 et suite.

(3) عجيبة، موسوعة أساطير العرب، ج 1، ص 233 وما بعدها، وص 281 وما بعدها.

واليونانية، ولا نلاحظ لها وجوداً في أساطير أهل الكتاب. وكانت طبيعة هذا الصراع طبيعة سياسية أفرزت ارتباط خلق الكائن الجديد بالمجال السياسي، سواء طاعة للآلهة وخدمتهم، كما هو الأمر في الحضارة البابلية واليونانية، أم كان الأمر متعلقاً بكونه الحاكم الذي يخلف من كان في الأرض كما نرى ذلك في الثقافة الفارسية والفرعونية.

وقد أفرزت هذه المرحلة التي تسبق وجود الإنسان علاقته بالآلهة عبادةً وانسجاماً، أو تمرّداً وصداماً، وهو ما أفرز فكرة الطبيعة الإلهية للإنسان، التي نجد آثارها القويّة في كلّ الأطروحات الفلسفية القديمة تقريباً، التي ترى الإنسان مكوناً من مادة هي الأثر الظاهر الفاني، والروح التي هي الأثر الإلهي الخالد، أو في الأديان، وأبرزها الديانة المسيحية، التي جعلت أساساً من أسسها القول بالناسوت واللاهوت في شخص المسيح.

وقد رأينا هذه المرحلة في الثقافة الإسلامية منذ ابن منبّه، ومقاتل بن سليمان، وقد تبيّأت من خلال حركيّة تدوينيّة وجدت في الآيات (30) و(33) من سورة البقرة ما يبيّنها ضمن المدونة التفسيرية، ثمّ من بعدها ضمن القول السنّي عموماً، ووجدت ضمن الصراع السياسي بين فرقاء المذهب وفرقاء الدين ما يدعم الأخذ بهذا الصراع الذي سيظهر في شكل النزاع الرمزي بين الخير والشرّ. وعلى الرغم من الوظيفة التي تقوم بها هذه المرحلة؛ وظيفة علميّة إذ تفسّر طبيعة «معارضة» الملائكة للقرار الإلهي بخلق آدم و«احتجاجهم» عليه، ووظيفة سياسيّة وذلك لترسيم الدولة والتشريع لها ولترسيم المعارضة والتشريع لها أيضاً، فإنّ القبول بها تراوح بين قبول نهائي قائم على شروط اليقين العلمي في القرن الرابع، كما نرى ذلك عند الطبري، وبين رفض الأخبار التي يتضمّننها القول بهذه المرحلة مع محاولة تعويضها بآيات من القرآن وأحاديث من السنة، كما نرى ذلك في قصص الأنبياء لابن كثير، وقد امتدّ هذا الوضع، فيما يبدو، حتى العصر الحاضر من خلال التفاسير التي تكرّر هذه الأخبار، كما كان يفعل الطبري،

وبين من يسكت عنها سكوتاً شقيّاً وبين من يحاول مناقشتها وردّها بكلّ ما يمكنه ذلك⁽¹⁾.

(1) انظر أمثلة على ذلك في تفسير آيات البقرة في مختلف التفاسير المعاصرة، كرشيد رضا، الذي يتحقّق على ما ورد عند السلف من أخبار أسطوريّة، ويحافظ في الآن نفسه على ما ورد من تأويلات توافق العقل والنقل في رأيه. يقول رشيد رضا مثلاً: «هذا أحسن ما يجلي فيه هذا المذهب، وأكثر ما قالوه فيه قد سرى إلى المسلمين من أساطير الفرس وخرافاتهم، ومنه أنه كان في الأرض قبل آدم خلق يسمّون بالجنّ والبنّ، أو الطّمْ والرّمّ، والأكثرون على أن الخلق الذين كانوا في الأرض قبل آدم مباشرة كانوا يسمون الجن، والقائلون منهم بالجن (بالمهملة) والبن قالوا: إنهم كانوا قبل الجن، وقالوا: إن هؤلاء عاثوا في الأرض فساداً، فأبأدهم الله (كما تقدم آنفاً) وقالوا: إنّ الله -تعالى- أرسل إليهم إبليس في جند من الملائكة فحارب الجن فدحرهم وفرّقهم في الجزائر والبحار. وليس لهم في الإسلام سند يحتج به على هذه القصص، ولكن تقاليد الأمم الموروثة في هذه المسألة تنبئ بأمر ذي بال، وهي متفقة فيه بالإجمال، ألا وهو ما قلناه من أن آدم ليس أول الأحياء العاقلة التي سكنت الأرض». وفي مقابل تردّد رشيد رضا في قبول الحكاية الأسطوريّة، يتقبّلها الزحيلي دون إيرادها كاملة، ولكن بالإحالة على الرازي والطبري؛ إذ يقول: «فإن قلت: من أين عرفوا [الملائكة] ذلك [إفساد آدم وبنيه في الأرض] حتى تعجبوا منه، وإنما هو غيب؟ قلت: عرفوه بإخبار من الله، أو من جهة اللوح المحفوظ، أو ثبت في علمهم أنّ الملائكة وحدهم هم الخلق المعصومون، وكل خلق سواهم ليسوا على صفتهم، أو قاسوا أحد الثقلين وهم الإنس على الآخر وهم الجن، حيث أسكنوا الأرض، فأفسدوا فيها قبل سكنى الملائكة [يحيل هنا على الرازي والطبري]. أو أنهم عرفوا طبيعة المادة وفيها الخير والشر، وهو ما رجحناه». أمّا الشعراوي، فلا يشير إلى المرويّات التي أوردها الأقدمون لتفسير من كان في الأرض قبل آدم. انظر تباعاً: رضا، محمّد رشيد بن علي (1282-1354هـ/1865-1935م)، تفسير القرآن الكريم المعروف بتفسير المنار، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1990م، ج 1، ص 215. الزحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، دمشق، 1418هـ، ج 1، ص 125. الشعراوي، محمّد متولّي (1911-1998م)، تفسير الشعراوي المعروف بالخواطر، مطابع أخبار اليوم، 1997م، ج 1، ص 241.

- تتعلق النتيجة الثانية بالتساؤل عن طبيعة العلاقة بين السماء والأرض في الأساطير القديمة، ويبدو أنها جميعاً تقرّ بالانفصال بينهما خصوصاً بعد خلق الإنسان؛ إذ تبدو مهمة الإنسان العمل الفلاحي أساساً في الحضارة البابليّة، وهو ما سيريح بعض الآلهة التي لا يُذكرُ مصيرها بعد "تقاعدتها" عن العمل، وهو ما يعني أن بقاءها في الأرض -إن بقيت- لم يعد مهماً أو ذا أثر على من يعيش فيها. أمّا انفصال الآلهة عن الأرض، في الحضارة الفارسيّة واليونانيّة والفرعونيّة، فبيّن لأنّ الإنسان، فيما عدا الملك، لا علاقة له بالآلهة السماء إلا من باب العبادة، وأنّ الآلهة -وإن كان لها من ينوبها في الأرض- بعيدة هناك في الأعالي، ولذلك كان على من ينوبها أن لا يختلط دمه بدماء سائر الموجودات حتى لا يتدنّس جانبه الإلهي.

غير أنّ القول بالانفصال بين السماء والأرض مضطرب في القول الكتابي؛ فمن ناحية يعيش آدم قبل الخطيئة، في الديانة اليهوديّة أو المسيحيّة، في جنة تقع شرقيّ عدن، وحين يطرد منها إلى الأرض يُكلّف ملاك لحماية الطريق إليها. أكان كل ما جاء في حكاية آدم، من تعليم الأسماء ومحاربة الشرّير ومن «نعيم» مقيم، في الأرض أم في السماء، أم أنّ لكل رواية من روايتي التوراة تصوّراً للعلاقة بين السماء والأرض؟ ثم إنّ الله في السماء، والسماء هي التي تسيطر على الأرض، والملائكة تنزل إلى الأرض لإرشاد الناس؛ بل إنّ «الله» أو «الروح» ينزل إلى الأرض ليقابل يعقوب أو إبراهيم أو موسى⁽¹⁾، وهو إن تجلّى تجلّى في الأرض عبر

(1) جاء في سفر التكوين عن إبراهيم: «1 وَلَمَّا كَانَ أَبْرَامُ ابْنُ تِسْعَ وَتِسْعِينَ سَنَةً ظَهَرَ الرَّبُّ لِأَبْرَامَ وَقَالَ لَهُ: «أَنَا اللهُ الْقَدِيرُ. سِرْ أَمَامِي وَكُنْ كَامِلاً، 2 فَأَجْعَلَ عَهْدِي بَيْنِي وَبَيْنَكَ، وَأَكْثَرُكَ كَثِيرًا جِدًّا». 3 فَسَقَطَ أَبْرَامُ عَلَى وَجْهِهِ. وَتَكَلَّمَ اللهُ مَعَهُ قَائِلًا: 4 «أَمَّا أَنَا فَهُوَ ذَا عَهْدِي مَعَكَ، وَتَكُونُ أَبَا لِرَجُلٍ كَثِيرٍ مِنَ الْأُمَمِ، 5 فَلَا يُدْعَى اسْمُكَ بَعْدَ أَبْرَامَ بَلْ يَكُونُ اسْمُكَ إِبْرَاهِيمَ، لِأَنِّي أَجْعَلُكَ أَبَا لِرَجُلٍ كَثِيرٍ مِنَ الْأُمَمِ... 22 فَلَمَّا فَرَغَ مِنَ الْكَلَامِ مَعَهُ صَعِدَ اللهُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ». وانظر أيضاً الفقرات التي تحدّث عن أن الرب في عمود =

وسائط: نار تشتعل في شجرة دون أن تحرقها⁽¹⁾، أو هاتف يسمعه نبيّ مثل إيليا⁽²⁾... ما يعني أنّ «المكان الطبيعي» للإله هو السماء وليس الأرض. ومن ناحية أخرى يبدو خلق الإنسان عامل وصل قويّ بين السماء والأرض من خلال تشكيل طينته بيد الله، ومن خلال علمه بما يعلمه الله، ومن خلال روحه التي هي روح الله؛ فالله بشكل ما حاضر باستمرار من خلال الإنسان في الأرض، ويبدو أنّ هذا الأمر هو الذي مكّن من القبول المبدئي بأنّ الله يتشكّل في إنسان، كما حصل ليعقوب، أو أن ينزل إلى الأرض بذاته، أو في صورة ابنه أو روحه... ليظهر المؤمنين به من خطيئة أبيهم الأولى.

ولئن بدا الوصل بين السماء والأرض منعزلاً أو مضطرباً في الأديان والأساطير السابقة للثقافة الإسلامية، فإنّه فيها بيتّ؛ بل إن ما تميّز به الأسطورة الدينية الإسلامية أنّها بنيت على هذه العلاقة بين السماء والأرض.

= سبحانه أمام الشعب يهدي الناس بالليل والنهار. راجع تبعاً: العهد القديم، سفر التكوين، 18: 16-33. سفر الخروج، 13: 21-22. وورد في سفر التكوين عن يعقوب: «24 فَبَقِيَ يَعْقُوبُ وَحْدَهُ، وَصَارَعَهُ إِنْسَانٌ حَتَّى طُلُوعِ الْفَجْرِ. 25 وَلَمَّا رَأَى أَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ، ضَرَبَ حَقّاً فَخْذَهُ، فَانْخَلَعَ حَقٌّ فَخْذِ يَعْقُوبَ فِي مُصَارَعَتِهِ مَعَهُ. 26 وَقَالَ: «أُطْلِقْنِي، لِأَنَّهُ قَدْ طَلَعَ الْفَجْرُ». فَقَالَ: «لَا أُطْلِقُكَ إِنْ لَمْ تُبَارِكْنِي». 27 فَقَالَ لَهُ: «مَا اسْمُكَ؟» فَقَالَ: «يَعْقُوبُ». 28 فَقَالَ: «لَا يُدْعَى اسْمُكَ فِي مَا بَعْدَ يَعْقُوبَ بَلْ إِسْرَائِيلَ، لِأَنَّكَ جَاهَدْتَ مَعَ اللَّهِ وَالنَّاسِ وَقَدَرْتَ». 29 وَسَأَلَ يَعْقُوبُ وَقَالَ: «أَخْبِرْنِي بِاسْمِكَ». فَقَالَ: «لِمَاذَا تَسْأَلُ عَنِّي اسْمِي؟» وَبَارَكَهُ هُنَاكَ. 30 فَدَعَا يَعْقُوبُ اسْمَ الْمَكَانِ «فَيْثِيلَ» قَائِلاً: «لَأَنِّي نَظَرْتُ اللَّهَ وَجْهًا لَوَجْهِ، وَنَجِيتُ نَفْسِي». انظر تبعاً: العهد القديم، سفر التكوين، 17: 1-5 و22: 32؛ سفر الخروج، 19: 20. جاء في سفر التكوين: «20 وَقَالَ الرَّبُّ: «إِنَّ صُرَاخَ سَدُومَ وَعَمُورَةَ قَدْ كَثُرَ، وَخَطِيئَتُهُمْ قَدْ عَظُمَتْ جِدًّا. 21 أَنزِلُ وَأَرَى هَلْ فَعَلُوا بِالتَّمَامِ حَسَبَ صُرَاخِهَا الْآتِي إِلَيَّ، وَإِلَّا فَأَغْلَمُ»». وانظر الحوار بين إبراهيم والرّب قبل إنزال العقاب على قوم لوط.

(1) العهد القديم، سفر الخروج، 3: 5-1.

(2) العهد القديم، سفر الملوك، 19: 9-18. انظر أيضاً: العهد القديم، سفر التكوين،

فآدم يصعد من الأرض إلى السماء، وقد خضعت له كلّ كائنات السماء والأرض، وسجدت له طواعية أو كرهاً، وهو لا يحمل روح الله فيه فحسب؛ بل يحمل علمه الذي ميّزه به الله عن سائر الموجودات، والذي تميّز به عمّن سيصبح رمزاً للظلام، وهو إبليس، تميّزاً عن الأرض التي ستلحق بالظلام في الثقافة الإسلامية، ولاسيما النظام المعرفي العرفاني. ولقد رأينا أن الثقافة الإسلامية اعتنت ببيان أن آدم لم ينفصل عن السماء في أيّ مرحلة من مسار أحداث الأسطورة الدينيّة، فخلقه في السماء، وهبوطه من الجنّة إلى الأرض كان على جبل، وحينما استقرّ دون الجبل استقرّ في الهند، التي تذكّر بالجنّة، أو في مكّة الموصولة رمزاً بالسماء، هذا مع ما نزل معه من طيب الجنّة، أو عصا موسى، أو ما يشبه تابوت العهد الإسرائيلي الذي رأيناه يوصي به لشيث قبل موته.

- وتُبرّز النتيجة الثالثة مرور الوجود الإنساني على الأرض بمراحل قد تصل إلى آلاف الأدوار في الثقافة الهندية، أو خمس مراحل عند اليونان، ولكنها في الغالب لا تتجاوز المرحلتين مرحلة الإنسان الكامل، ثمّ مرحلة الإنسان المريض (الأساطير البابليّة)، ومرحلة الرجل السعيد، ثم الزوج المبتلى (الأساطير اليونانيّة)، أو مرحلة أهورامازدا الخالد، ثم جيومرث الملك الفاني، ثمّ مرحلة ميشا وميشانة (الأساطير الفارسيّة)، أو مرحلة الإنسان السعيد في الجنّة، ثمّ مرحلة الإنسان المبتلى المطرود منها إلى الأرض (الأديان التوحيدية الثلاثة). وتشابه كما رأينا أغلب هذه الأساطير في أنّ هذا التحوّل من مرحلة موجبة إلى أخرى سالبة راجع إمّا إلى فعل يأتيه الإنسان ضدّ الإله، وإمّا إلى فشل في اختبار معلن أو غير معلن؛ فجيومرث الفارسي يتمرّد على ربّه، وبروميثيوس يتمرّد على زيوس، ويكون خلق الإنسان جزءاً من ذلك التمرّد، ويكون وجود باندورا حواء الأساطير اليونانية، بسبب فشل إبيميثيوس أخى بروميثيوس في الاختبار الذي وضعته الآلهة له، ويسقط آدم بسبب فشله في المحافظة على عهده مع الله ألا يأكل

من الشجرة المحرّمة... غير أن الفرق بين الأساطير البابلية والأساطير اليونانية من جهة، وأساطير العهد القديم اليهودي وما أخذ عنه من جهة ثانية، يكمن في أن التحوّل الذي أصاب الإنسان كان تحوّلاً مأساوياً؛ ذلك إنّ وجود الإنسان المصاب بالعاهات، في الأساطير البابلية، راجع إلى سكر الإله أثناء فعل الخلق، وليس أمراً بسبب فعل أتاه الكائن الجديد، ثمّ إنّ العقدة المأساوية لم تصب في أساطير اليونان الإنسان؛ بل أصابت بروميثيوس الذي أراد من الإنسان أن يكون في الدرجة العليا، فعصى من أجله إرادة زيوس، وتمرد على رب الأرباب وفشل، في حين أنّ آدم عاش مساراً مأساوياً تاماً يظهر أساساً في أنّه أراد بفعله ما لم يرد له الله، فكان بفعله ذلك واقعاً في ما أراده له الله شأن ما كانت عليه مسيرة أوديب، الذي كان يريد أن يفرّ من قدره، فإذا بفراره ذاك وقوع فيه... ولعلّه كان مقبولاً أن لا يتوب آدم في التصرّو المسيحي الذي تكوّن في الفضاء اليوناني، أو لا تقبل توبته، ولا يقام معه العهد، حتى يأتي زمن إبراهيم أو إسحاق، فيقام معهما عهد الربّ مع شعبه. ولكنّ الأمر في الأسطورة الدينية الإسلامية مختلف؛ إذ لا نجد مكاناً لبقاء آدم مذنباً؛ بل إن فعله في الأرض من أجل تثبيت تلك التوبة، والوصول بها إلى منتهاها المنتظر، وهو العودة إلى الجنّة. إنّ التوبة تعضد الوصل الذي بنيت عليه الأسطورة الدينية الإسلامية بين السماء والأرض.

غير أنّ الأسطورة الدينية لم تكشف عن تميّزها عن الأقوال التي سبقتها منذ لحظة إنتاجها الأوّل، لقد تمّ الأمر على مسار تاريخيّ طويل مرّ بمنعرجات كثيرة، ثمّ استقرّ في صورة عبّر عنها الحنفي في (بدائع الزهور) والعصامي (سمط النجوم العوالي)، والجزائري في (النور المبين). وقد عبّر هذا المسار عن جدال معلن أحياناً، خفيّ في أغلب الأحيان، بين جملة المشارب التي كوّنّت هذه الأسطورة ومكّنّها من التطوّر.

وليست هذه المشارب إلا ما كان يُحيط بالثقافة الإسلامية من ثقافات دول أو شعوب تحوّلت إلى الإسلام أو هزمتها جيوشه، وقد حصرناها في

مشربين كبيرين هما المشرب الفارسي الهندي، والمشرب الكتابي، وقد ضمّا سائر ما جاء في الأساطير التي سبقت الأسطورة الدينية الإسلامية من مياثم. وقد تفاعل هذان المشربان مع مشرب ذاتي هو الذي أطلقنا عليه المشرب الحديثي، الذي كان قوياً في المرحلة الأولى، ثم بدأ تأثيره يقتصر على المراقبة وعلى تبيئة بعض المياثم والتشكيك في مياثم أخرى ورفض ثالثة.

ويبدو أنّ قوة المشرب الحديثي في المرحلة الأولى راجعة إلى قوة وظيفة التصديّ لما كان يهدّد العقيدة والدولة، وهو ما كان يبرّر أيضاً قوة علم الكلام ونشأته في هذه الفترة، ولم يكن هذا الذي يهدّد الدولة ذا مرجعية كتابية بقدر ما كان ذا مرجعية فارسية أو هندية شأن "الزنادقة" في القرن الثاني للهجرة الثامن للميلاد⁽¹⁾؛ بل إنّ ما يبرّر به ابن إسحاق كتابه (المبتدأ في قصص الأنبياء)، وهو استجابته لأمر المنصور العباسي بالاستفادة من أهل الكتاب لتحبير تاريخ يشرّع للعقيدة والدولة، يبرز أنّ الرهان السياسي والديني كان كبيراً، ولعلّه لهذا السبب رُفِضَ ما كان يرويه مقاتل بن سليمان واستُهزئ به.

غير أنّ ضعف هذا التهديد بدايةً من أواسط القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) رفع الحظر عن هذا المشرب، واستقرّ ضمن شروط القول الحديثي ذاته، كما نرى ذلك في كتاب (العظمة) لأبي الشيخ و(البدء والتاريخ) للمقدسي، وهو ما أدّى إلى الانحسار النسبي للمشرب الحديثي خصوصاً بداية من القرن الخامس مع الثعلبي نتيجة انحسار المادّة المراقبة، ونتيجة انحسار فعل التحديث في المادّة الدينية ذاتها إلا من بعض المستدركات شأن مستدرك الحاكم.

أمّا المشرب الكتابي فلئن بدا مقبولاً نسبياً تحت سلطة الترغيب في

(1) انظر على سبيل المثال: عطوان، حسين، الزندقة والشعبية في العصر العباسي الأوّل، دار الجبل، بيروت-لبنان، (د.ت)، ص 25 وما بعدها:

De Blois, F. C., «Zindīk», in E.I.², Brill, Leiden, Vol., 10, p. 510 et suite.

التحديث عن بني إسرائيل من ناحية، والرغبة في التميّز عن المذهب الإمامي من ناحية أخرى، فإنّ هذا القبول سرعان ما قوبل ببعض رفض في القرن الرابع والخامس، ثمّ أخذ هذا الرفض يقوى حتى وصل إلى ابن كثير وموقفه من الإسرائيليات، كما رأينا بعد مرور هذا المشرب بابن الجوزي في تفسيره وتاريخه، وابن عساكر في (تاريخ دمشق). غير أنّ موقف ابن كثير لم يكن طاعياً، ولم يجد استمراره إلا في البيئة الحنبليّة؛ إذ نجد المادّة التي رفضها مبنوثة عند السيوطي مثلاً.

وقد يعود سبب تردّد هذه المادّة بين الرفض والقبول أو الاحتفاء بها في المرحلة الأولى والمرحلة الأخيرة إلى أمرين، أولهما: أنّ هذا القبول لم يكن قبولاً بما يمثّل خصوصيّة الدين اليهودي أو المسيحي؛ إذ لا نجد في الحكاية الأسطوريّة الإسلاميّة ما يبرّر اعتبار بني إسرائيل الشعب الذي اختاره الله واصطفاه، على الرغم من أنّ هذا القول لا يناقض تماماً ما عبّر عنه النصّ الديني لما ذكره من تكريم الله لهم في الأزمنة الأولى، ولا نجد في هذه الأسطورة ذاتها ما سيبرّر القول بقدوم المسيح في آخر الزمان كما هو الشأن عند المسيحيّين، على الرغم من القول بأنّ الأنبياء يبشّرون بعضهم ببعض. وثانيهما: أن وضوح الأطروحة الإماميّة وتوظيفها القويّ، السياسيّ والمذهبي، لحكاية آدم دفع أهل القصص القرآنيّ السنيّ إلى بناء حكاية تامّة استجابت لكلّ الميائم التي توافرت عليها في الأساطير الدينيّة السابقة.

ويبدو أنّ العامل السياسي المذهبي، الذي أفاد الأسطورة الدينيّة السنيّة، فجاءت كاملة متشعّبة مستفيدة من كل المشارب، قد أعاق الصياغة التامة للأسطورة الدينيّة الشيعيّة؛ إذ بدت في مراحلها الثلاث مشدودة إلى تدعيم المذهب وبيان عصمة الأئمة. وقد استفادت الصياغة الشيعيّة من المشرب الفارسي (الإماميّة) والهندي (الإسماعيليّة) استفادةً كبيرة لا فيما يخصّ ما كان قبل وجود آدم فحسب؛ بل بخصوص التوظيف الرمزي لرمزي النور والظلمة، الأثيرين في الأسطورة الفارسيّة، عن طريق رموز أخرى كالطين

والماء، أو آدم وإبليس، أو هابيل وقابيل... أو بخصوص استعادة شخصية جيومرث الإنسان الأول أو الملك الأول، التي افترضت أن الحاكم لا يكون إلا بتعيين. ولقد استبطن آدم شخصية جيومرث، فالتقت فيه قيمة البداية الأولى أو «البكورة»، وقيمة الحاكم الأول، ولعلّه لهذا السبب نجد ارتباطاً عند الشيعة بين كون الوصية ضرورة من ناحية، وبين كونها عادة ما تتحدّد في الابن البكر، وهو الشرط الذي تسبّب في انقسامات داخل المذهب الشيعي بخصوص الإمام السابع.

تبدو قيمة القراءة التاريخية، إذًا، في سعيها إلى معرفة شروط وجود هذه الأسطورة الدينية وتطورها ومآلها، وذلك في أفق النظر في مرحلة أولى في علاقات النصوص التي تمثلها بالنصّ المؤسّس من جهة، وعلاقات خلفيات أصحاب هذه النصوص المذهبية، السياسية والدينية، ببعضها من جهة أخرى. وفي مرحلة ثانية في أفق النظر في علاقات هذه الأسطورة بجملة الموروث الديني والثقافي، الذي ورثته الحضارة العربية الإسلامية. ولا يخضع هذا النظر إلى التقليد المنهجي الذي يرى أنّ كلّ إنتاج معرفي هو وليد الظروف التاريخية التي أنتجته فحسب؛ بل يخضع أيضاً إلى تتبّع إشكالي لعلاقات المذاهب فيما بينها من خلال مسألة أجابت عنها كلّ قطاعات الثقافة العربية الإسلامية من جهة، وإلى النظر من جهة أخرى في منزلة الثقافة العربية في صلب حوض حضاريّ تتفاعل فيه الثقافات والحضارات ما بقي منها حيّاً، أو ما آل إلى زوال فبقي مؤثراً عبر بعض وراثته، كالثقافة البابلية والثقافة المصرية.

ولقد أفضت القراءة التاريخية للمدوّنة السنيّة والشيعة إلى تبين أن القرن السادس للهجرة (الثاني عشر للميلاد) كان قرن اكتمال النظر في الأسطورة الدينية، وقد بدا ذلك من خلال الكسائي والراوندي في (قصص الأنبياء)، والحامدي في كتابه (كنز الولد)، أو علي بن الوليد من خلال (الذخيرة في الحقيقة). ويمكن أن نضيف إلى هؤلاء الأعلام علماً صوفيّاً لا إنكار لأهميته

وهو محيي الدين بن عربي، وكتاباً لا إنكار لخطورته هو (فصوص الحكم) الذي شُرح أكثر من مئة شرح.

وتكمن أهمية هذا الأمر في أنّه يؤطر الأسطورة الدينية تاريخياً في صلب التطور الثقافي العربي الإسلامي، فهي ليست على هامش التاريخ، ولا هي من الموضوعات التي تحتلّ الدرجة الثانية من اهتمام أهل العلم والمعرفة، لقد حظيت بالعناية لأنّها استجابت لجملة من الاهتمامات التي كان الفكر الإسلامي في حاجة إلى الإجابة عليها، وأهمّها السؤال السياسي، ومشغل الاستقلال، وتحسين الذات:

- أمّا الاهتمام السياسي فنراه في صلب المذهب السنيّ، الذي لم تكن له إجابة حقيقية، كما يقول فاديت، عن مسألة الحكم وصاحب الشرعية فيه؛ إذ اقتضت إجابات مؤلفات الأحكام السلطانية على تبرير الواقع والاستفادة من التاريخ وتفسيره، وذلك في مقابل الخصم السياسي، الذي بنى نظريته في الحكم وأصحاب الشرعية فيه منذ القرن الثالث عبر نظرية الإمامة. وهو اهتمام سياسي أيضاً بالنسبة إلى الإمامية والإسماعيلية من خلال تشطّي الولاء بين اليمن وقلعة الموت، ومن قبلهما مصر (الدولة الفاطمية) من جهة، وسائر الإمارات ذات المذهب الإمامي من جهة أخرى، ومن خلال ضرورة مقاومة المختلف المذهبي أو النواصب، وضرورة مقاومة الغازي المعتدي وهم المغول من جهة، والصليبيون من جهة ثانية، فكان أن استجابت الحكاية الإمامية، عند الراوندي أو عند ابن ميثم البحراني، إلى الاقتراب من الحكاية السنية والحكاية الإسماعيلية في الآن نفسه.

- وقد استجابت الأسطورة الدينية لمشغل الاستقلال الديني، الذي يظهر في سعي أعلامها إلى تأكيد تميّز القول الإسلامي في حكاية آدم عن المشرب، الذي لم يتبيأ نهائياً في الثقافة العربية الإسلامية، وهو المشرب الكتابي، وقد استجابت أيضاً لعملية تحسين الذات ضدّ المخاطر الغربية (الحروب الصليبية) والشرقية (الغزو المغولي)، وهو ما يعني أنّ انفتاح الثقافة

العربية الإسلامية في القرون الأولى كان دليلاً على قوّتها وقدرتها المعرفيتين على استيعاب ما يخالفها وتبنيته، في حين أنّ السعي إلى تحصين الذات كان دليلاً على ضعفها المعرفي، وهو ما سيتدّعم بعد ذلك بقليل مع ابن كثير وأمثاله من أهل السنة، وحيدر الأملي وأضرابه من أهل العصمة.

كان القرن السادس للهجرة (الثاني عشر للميلاد) حبكة تطوّر الأسطورة الدينية الإسلامية وعقدتها، ففيه تجلّت كل مياثم الحكاية وتفاصيلها في صياغة سردية تامة لا تقطعها، إلا أحياناً، الإحالات على الرواة أو غيرهم، وقد تداخلت العناصر التي كانت تميّز المذاهب في القرون السابقة في هذا القرن، فكان أن رأينا اعتزال الراوندي، وعرفانية ابن ميثم البحراني، وهما من الإمامية، وكان أن توافرت في الكسائي ما يمكن من تنازع ولائه بين السنة والشيعة، دون إلغاء سعيه إلى الاعتبار شأن سعي الجاحظ المعتزلي في كتابه (الحيوان)، وتوافرت في الحامدي وعلي بن الوليد ما يجعله إسماعيلياً عرفانياً.

وقد لا يعود هذا التداخل وذلك التجلي إلى أنّ جميع هؤلاء الأعلام قد عاصروا زمناً واحداً، فكان من «الطبيعي» أن يعبروا عن آراء أو توجهات متقاربة؛ بل يعود الأمر أساساً إلى أنّ الثقافة العربية كانت تعبر عن حيرة أو «قلق»، على حدّ التعبير الدقيق للمتنبّي، في كيفية مواجهة الأخطار من جهة، وفي كيفية تحقيق الذات مرّة أخرى من جهة ثانية، وقد عبّرت الأسطورة الدينية عن هذا القلق من خلال احتفائها بالاختلاف مع العمل على الاستفادة منه كما قلنا. ويظهر الاحتفاء بالاختلاف في التعدّد في الحكايات الجامعة وفي توظيفها بين الوعظ والاعتبار، دون أن نجد في القرن السادس دائماً ما يردها ويقلّل من قيمتها المعرفية لا في تشكيل وعي ديني يرتبط بالمقولات والأفكار الموروثة التي تكتب حولها الحواشي شرحاً أو تفصيلاً أو اختصاراً فحسب؛ بل في تشكيل وعي ديني يرتبط بنظرة تستجيب للحاجات «المكبوتة» للجماعة الإسلامية أيضاً. إن هذا القلق هو الميزة الأساسية التي ميّزت عقدة تطوّر الأسطورة الدينية الخاصة بآدم في الثقافة العربية الإسلامية.

ويكشف الاختلاف فيما بين أهل السنّة أولاً، وبينهم وبين الشيعة بمذهبيها، وبين مذهبي الشيعة هذين في حدّ ذاتهما ثانياً، أموراً من أهمّها:

- أنّ النصّ الديني قرآناً وسنّة لم يكن قادراً على توحيد الأطروحات حول ما أجمَلَ فيه القول، وأنّه لم يفرز قولاً نهائياً إلا عند المذهب الإسماعيلي بعد انقسام المذهب إلى مستعلية ونزارية؛ إذ تتكرّر الأفكار عينها في كتابات المذهب عبر التاريخ دون إضافات تذكر؛ بل إنّ التأويلات من الاختلاف والتباين حدّ التناقض أحياناً حول المواقف من الجنّة والخطيئة والإمامة بين السنّة والمذهب الإسماعيلي. ولا يعود ذلك إلى «عجز» في النصّ الديني، أو «عجز» في قدرة أعلام مدوّنتنا عن الإتيان بالقول الفصل في الأمر، ودفع «الأمة» إلى الاستقرار على ذلك القول؛ ولقد سعى بعضهم إلى ذلك فعلاً مثل ابن كثير ومن قبله ابن تيمية⁽¹⁾، وإنما يعود إلى «إمبريالية» الأسطورة الدينيّة؛ ذلك أنّها تندرج ضمن أنواع متفرقة من الخطاب تحدّد لها في أحيان كثيرة وجهتها. وتندرج هذه الأنواع من أكثر الخطابات جديّة وصرامة دينيّة، كالتفسير والفقه، إلى أكثرها انفتاحاً على نوازع النفس أو الحدس الصوفي، كالقصص والعرفان، وتوزّعها ذاك مكنّها من أن تبرّر بعض أحكام الفقه، أو تعلّل بعض الأفكار الكلاميّة أو المقرّرات المذهبيّة من جهة، ومكنّها من أن تحتكم إليها الرغبات «المكبوتة» الفرديّة والجماعيّة من جهة أخرى.

- والملاحظ من تطوّر الحكاية الأسطوريّة أنّها بدأت في مراحلها الأولى منتمية إلى الخطابات العامّة، فكانت بذلك خاضعة لمنهجية التحديث، دون أن يكون هذا الخضوع على الدرجة نفسها عند أعلام المدوّنة، وانتهى بها التطوّر متحرّرة من كلّ قيد غير قيد المتعة وتحقيق الإشباع، سواء تمّ هذا

(1) انظر، على سبيل المثال، ما جاء عن ابن تيمية في مناقشته كلمات التوبة. ابن تيمية، تلخيص كتاب الاستغاثة أو الردّ على البكري، تح. محمّد علي عجلال، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط 1، 1417هـ، ج 1، ص 67 وما بعدها.

الإشباع أو تلك المتعة ضمن خطاب جادّ (تفسير السيوطي، أو تاريخ العصامي، أو قصص الجزائري)، أم ضمن خطاب قصصي «شعبيّ» شأن «بدائع» الحنفي. وينبغي أن نقرّ أن «جذّيّة» المبحث الديني في هذه الأسطورة الدينيّة قد ضعفت بشكل كبير لصالح العالم العجائبي، الذي كانت قادرة، ويبدو أنّها هي الوحيدة التي كانت قادرة في المجال الديني الذي يهتمنا، على فتحه واستقصاء جوانبه العميقة. إن ضعف المادّة الدينيّة العلميّة، الذي يظهر في الاكتفاء بالحواشي والمختصرات المطلّسة، قد ترك المجال للخيال لينفتح على عوالم منع منها تحت عناوين متنوّعة كتحرّيم الخوض في الغيبيّات أو تحرّيم الاستفادة من أقوال المخالفين في المذهب أو الدين.

- ويدعّم هذا البعد في إنتاج الأسطورة عن التأويل الرسمي للنصّ الديني، على ما في هذا التأويل نفسه من اضطراب واختلاف كما رأينا، البعد عن التأويل الرسمي للمذهب ومقولاته الكبرى، سواء كان ذلك عند السنة أم الإماميّة، فتعامل الأسطورة الدينيّة مع النصّ الديني مختلف اختلافاً بيّناً عن تعامل علم الكلام معه، فلئن احتكم الثاني إلى مقولات مضبوطة نُحتت عبر التاريخ، وعبر مجالس جدل لا يُحصى عددها، وعبر مبدأ عدم التناقض أو الاضطراب في القول بالمنافع عنه أو به، فإن الأوّل يحتكم إلى إرضاء السامع سرّداً وإشباعه نفساً دون الاحتياط من الأخذ عن غير أهل المذهب؛ بل لعلّه لم يعد للمذهب سلطان على القصص؛ وهو ما قد يؤدّي إلى ضعف سلطان النصّ الديني ذاته على فعل القصّ والحكاية، فيصبح النصّ الديني مجرّد منطلق أو مرجع شأنه شأن نص أهل الكتاب الديني أو نصوص أساطيرهم المتفرقة. ولعلّ أبرز ميثم يكشف ضعف سلطة المذهب وسلطة النصّ الديني ميثم نورانيّة الصحابة والخلفاء الراشدين منهم خاصّة، كما تبيّن ذلك في السيرة الحلبيّة بكلّ وضوح، فالقول بنورانيّة الصحابة يلغي مبدأ من المبادئ التي قام عليها القول السنّي، وهو أن لا أفضليّة ولا كرامة ولا عصمة لأحد بعد الرسول، وأنّ كل الصحابة متساوون، وأنّ العلماء ورثة

الأنبياء، وأنّ أهل القرن الأوّل «رجال ونحن رجال»، على حدّ تعبير أبي حنيفة⁽¹⁾، فإذا خلق الصحابة من نور، أو كانوا نوراً متمزجاً بنور الرسول بعد خلق آدم⁽²⁾، فإن فضلهم سيكون فوق فضل سائر الناس ممّا يعطي الحجّة لمن بحث عن تميّز آل البيت وبيان عصمتهم، وهو ما يتناقض مع استراتيجية القول الكلامي السني، الذي يبنّي شرعيّة حكم الصحابة أبي بكر وعمر وعثمان على مبدأيّ الإجماع والاختيار، وهما يختلفان -لا ريب- عن مبدأيّ العصمة والعدالة الإماميّن.

غير أنّ للإمساك بحبكة التطوّر التاريخي للأسطورة الدينيّة قيمة منهجيّة أخرى؛ إذ تقدّم أساساً قوياً يبرّر اختيار مدوّنة القراءة التأويليّة؛ ذلك أنّ القراءة الزمانيّة في حاجة دائمة إلى القراءة الآنيّة. لقد كان الصمت يثقل القراءة التاريخيّة للأسطورة الدينيّة كلّما تعلّق الأمر بدراسة الرموز التي تؤثّر حكاية آدم، أو ببيان صورة آدم في علاقتها بجملة الفواعل في حكايته، سواء كانوا مساعدين له أم معارضين، أو باستيضاح أمر استراتيجيّة المسار الذي دخل فيه عندما وجد نفسه في الجنّة، أو الذي بدأه عندما عصى أمر ربّه في الشجرة، أو الذي انتهى إليه عندما ألقي في الأرض. ولم يكن من الممكن بالنسبة إلى القراءة التاريخيّة أن تتبيّن كلّ ذلك لما كان يعنيه من النظر في تطوّر الحكاية وعلاقات مشاربها ببعضها، والعوامل التي أثرت في صياغاتها، والرهانات التي كانت تستجيب لها، ولذلك وجب، من أجل تجاوز هذا الصمت الثقيل، الانتقال إلى القراءة التأويليّة، التي سعت إلى رسم صورة عن آدم، منطلقين من أهمّ نصوص الثقافة العربيّة الإسلاميّة، وهو نصّ الكسائي.

لقد استفادت القراءة التأويليّة من المقاربة السيميائيّة، التي أثبتت تطبيقاتاً غريماس قدراتها على رسم صورة الشخصية موضوع السرد، وعلى

(1) الدياربكري، ج2، ص328.

(2) الحلبي، ج1، ص214-215.

دراسة برامجها السردية في أفق منهج يوضح معالمها ومميزاتها، والتي أثبتت دراسات جيلبير دوران، خاصةً، قدراتها على تفكيك الرموز التي تتحرك داخل حقل معين أو أسطورة معينة. ولقد أبرزت هذه القراءة صورتين لآدم إحداهما «الصورة السطحية» والثانية «الصورة العميقة».

وقد تبدت الصورة السطحية من خلال بيان مميزات ذات آدم ومضمون علاقاته بمن يحيطون به، وبما يربطه بهم. وقد مرت ذات آدم بمرحلتين، الأولى: مرحلة الكمال في خلقه، وذلك من خلال حجمه وجماله وقوة صوته من جهة، والكمال في المكان الذي وجد فيه في البداية، وهو الجنة بكل ما فيها من أشياء وملذات من جهة ثانية، والكمال في ما يلقاه من استجابة لرغباته سواء تعلقت بشهوة الجسد أم بشهوة السلطة من جهة ثالثة. والمرحلة الثانية: هي مرحلة «التشويه»، وتبرز أولاً من خلال تقصير قامته وإفساد جماله وجمال حواء قرينته، وإعادة بناء وعيه بجسده من خلال اكتشافه حاجاته البيولوجية سواء تعلقت الأمر بالأكل والشرب والغائط أم تعلقت بما ينزل من أنفه من دم، أو ما تجده حواء كل شهر من حيض، ويبرز «التشويه» ثانياً من خلال خروج آدم من الجنة إلى الأرض، ما استدعى البكاء والألم بعد الفرح والمتعة، ويبرز «التشويه» ثالثاً في حرمانه من كل ما يريد، وطلبه الدائم لما ليس أمامه حتى انتهى به الأمر إلى جحْد عطيته لابنه داود. أمّا علاقاته فقد تميّزت بالتحوّل من مرحلة السيادة التامة التي تظهر في استجابة كل الكائنات السماوية لإرادته وإعجابها به وسعيها إلى إرضائه ورضوخها لأمره، إلى مرحلة الابتلاء بتمرد كل الكائنات عليه، سواء كائنات السماء التي كان بينها في الجنة، أم كائنات الأرض التي أُهبط إليها، وبعد أن كان سيّد نفسه أصبح في خوف مستمرّ من كل تلك الكائنات.

غير أنّ هذه الصورة، التي يكشفها تقسيم الأسطورة الدينية إلى مياثم، ليست إلا صورة سطحية تبينها من خلال دراسة برنامجي آدم السرديين الكبيرين، اللذين يكوّنان البرنامج السردى الرئيسى، الذي بمقتضاه يتحوّل آدم

من كائن في الجنة إلى خليفة في الأرض. وهي في حاجة إلى دراسة الرموز التي تتحرك داخل الأسطورة الدينية لتبين صورة أخرى أعمق، في رأينا، عن آدم في المبخيال الإسلامي. وقد درسنا هذه الرموز من خلال تتبع تطوّر شخصيّة آدم عبر السرد؛ أي من خلال انتقاله من السماء إلى الأرض.

وقد كشفت دراسة الرموز في السماء عن تناقضين أساسيين كانا يؤثّان ما بدا كملاً في الجنة، ويتحرك هذان التناقضان ضمن حزمة من الرموز لها دلالة أساسية هي فحولة آدم. ويظهر التناقض الأول بين الإرادة/ ضدّ الإرادة، ويظهر التناقض الثاني بين وجود الذات/ ضدّ وجود الذات؛ فالتقابل الأول تقابل بين السلطان ومن يقوم بدور المعرقل لإرادته، فأدم الكائن المبجل في الجنة، الذي يكتسب كلّ مقوّمات الحكم وشاراته؛ كالخاتم والسريّر والقضيب والمنبر والفرس، تظهر له، ممّن يساعد في الظاهر على كمال سعادته وعزّه مثل حواء والطاووس والحية والشجر عموماً، معارضة تنجح في الأخير في إخراجه إلى دار الشقاء والهوان. والتقابل الثاني بين الأنس الذي وجده بوجود حواء، والتحضّر الذي أصبح عليه بقيام العهد بينه وبين خالقه من جهة، وبين الوحدة وخرق العهد اللذين وصل إليهما من جهة ثانية. وقد أفرز انتصار الشق الثاني من التقابل تحوّل آدم من الكمال الجسدي والاجتماعي، على أساس أنّ الكمال في التزاوج، وأن الرقم (1) أو الكيان الفرد يبقى منقوصاً ما لم يكمله «نصفه» الثاني، كما رأينا، إلى «متوحّش» أفسد توحّشه الجديد كماله الذي عبّرت عنه الصورة السطحيّة منذ قليل. لقد بقي وجود آدم وما أُعِدّق عليه من تكريم محلّ تجاذب بين قوتين هما قوّة المؤتي (الله) ومعاونيه (الملائكة) وقوّة المعارض (إبليس)، ولم يكن الأمر على ما وصفته الصورة السطحيّة، أو كما يصوّر التقليد التفسيري أو الوعظي عموماً، من أنّ آدم كان في نعيمه الأقصى حتى أخرجه الذنب الصغير منه. لقد بدأت فتنة آدم وشقاؤه حين خلق له منه عنصر كماله وسعادته، حواء التي حولته إلى إنسان، وكان الأسطورة الدينية الإسلامية تستعيد بكل وضوح استراتيجيّة آلهة الأولمب عندما خلقت باندورا.

ولئن أفرزت دراسة رموز حكاية آدم، وهو في السماء، التناقض بين الإرادة والأنس من ناحية، وبين المعارضة والتوحيش من جديد من ناحية أخرى، فإنّ دراسة رموز الحكاية وآدم في الأرض تكشف عن أمرين يحقّقان استراتيجية الاختبار الرئيسي، وهي خلافة آدم وبنيه في الأرض. وهذان الأمران هما آثار الخطيئة على الأرض وساكنيها، وما أحدثه آدم ذاته من فعل في «حرث الآخرة» و«حرث الدنيا». ولقد رأينا أنّ للخطيئة آثاراً على الأرض أصابت المكان والحيوان. فقد أدّى سقوط آدم إلى التمييز بين الأمكنة في الأرض، فظهرت أمكنة «تميّزت» بميزة موجبة بسبب نزول آدم أو حواء فيها، وظهرت أمكنة «تميّزت» بميزة سالبة بسبب هبوط إبليس في أحدها، والحيّة في الآخر، والطاووس في الثالث. ولقد تردّدت حركة آدم وزوجه بين الجبل والكهف وكلاهما مرتبط، كما رأينا، بالسلطان، فهما يعوّضان في الأرض ما كانت تدلّ عليه حزمة الرموز الدالّة على السلطان في السماء. ولئن حافظ الجبل والكهف على الدلالة على السلطان، فقد حافظت الهند، وهي أحد الأماكن التي نزل فيها آدم، على صورة الجنة كما رأينا ذلك خصوصاً عند أهل السنّة وعند الإسماعيليّة. لقد حوّل هبوط آدم إلى الأرض من كائن «غفل» متشابه لا شيء يميّز بعضه عن بعض، إلى كائن متعدّد بفضل ما أُحدثت فيه من تغييرات، وهو ما أنبأ، منذ الفعل الأوّل لآدم في الأرض، بأنّها ستحوّل إلى كائن حيّ.

ولقد أصابت هذه الحياة الحيوان أيضاً، وقد اعتنت الحكاية بثلاثة حيوانات هي النسر يمثّل الطير، والحوث يمثّل أهل البحر، والكلب يمثّل السباع. ولقد رأينا أنّ هذه الكائنات الثلاثة تدعّم علاقة آدم بالهيمنة على الأرض وسلطانه القويّ عليها، وهو الذي تقدّمه الصورة السطحيّة في هذه المرحلة من الحكاية في صورة المشوّه العاجز. فالتشابه بين آدم والنسر الذي اكتشفناه كان جامعاً بين ملكين كلّ على جنسه؛ بل إنّ النسر كان رمزاً للسلطة المظفّرة كما نرى ذلك في الصور التي توضع على الرايات شأن رايات صلاح

الدين الأيوبي الصفراء⁽¹⁾، أو في تسمية راية الحرب براية العقاب تيمناً بأن الجيش الذي يرفعها سينقُص على عدوّه كالعقاب⁽²⁾. أمّا الحوت والكلب فيلتقيان بالدلالة على سلطان آدم من حيث إنّ الحوت، وهو سلطان البحر، يخاف من وجود آدم في الأرض، فينقطع أنسه بالنسر، ويوغل في البحر بعيداً، وأنّ الكلب كان سلطان السباع حتى أنس بآدم فأصبح له ذليلاً. ويلتقي الحيوان بالمكان من حيث التجانس الذي بين النسر والجبل والحوت والكهف والكلب والسهل، والتقاؤها هذا يدعّم سلطان آدم بما أعطي من سلطة على الكلب والحية، والحوت والنسر... وبما أمر به بعد قبول التوبة من إحداث التغيير في الأرض.

وأول معالم التغيير الذي يحدثه آدم بناء البيت الحرام أو المساهمة في بنائه، وسيقوم هذا البناء بإظهار قداسة المكان التي كانت مخفية، وبضبط طقوس العبادة التي ستمثّل العهد الجديد مع الخالق الذي سيعوّض عهد الامتناع عن الشجرة الذي كان في الجنة. ولقد رأينا أنّ وظيفة هذا البناء كانت من أجل استعادة التواصل بين آدم وعالم الجنة السماوي، فالبيت يعوّض بشكل ما الجبل الذي رأينا دلالته على سلطان آدم. إنّ البيت هو بشكل ما دليل على قدرة هذا الذي أريد له أن يكون خليفة على أن يقوم بأعباء الخلافة. وإلى جانب حرث الآخرة الذي تمثله العبادة والحجّ خاصّة نجد ثاني معالم التغيير الذي سيحدثه آدم وهو حرث الدنيا عبر الزراعة، من جهة، وتعمير الأرض بالأبناء، من جهة ثانية. ولقد رأينا أنّ أغلب الرموز التي ارتبطت بهذا الفعل كانت رموزاً سماوية أرضية في آن واحد كالثور والنار والدم... وذلك لتدعيم التواصل الذي يمثله آدم من خلال فعله بين

(1) الصلابي، علي محمد محمد، صلاح الدين الأيوبي وجهوده في القضاء على الدولة الفاطمية وتحرير بيت المقدس، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط1، 1429هـ/

2008م، ص380.

(2) النويري، نهاية الأرب، ج19، ص164.

الأرض والجنة على أساس أنّ الفعل في الأرض يخرجها من بوارها إلى خصبها وخضرتها، فيجعلها جنته الأرضية، وعلى أساس أنّ الفعل في الأرض، بمقتضى العهد الجديد، يعيد صاحبه إلى الجنة السماوية التي أطردها منها.

لقد كشفت هاتان الصورتان عن درجتين في تحديد شخصية آدم الدرجة السطحية والدرجة العميقة. وقد كشفت العميقة عن تهافت السطحية من خلال بيان «زيف» القدرة في السماء و«زيف» «العجز» في الأرض، فقد كان آدم في السماء عاجزاً وفي الأرض فاعلاً، وهو ما يمكن الأسطورة الدينية من إعادة توصيف العلاقة بين السماء والأرض، وبين الله والإنسان، وبين الآخرة والدنيا، وبين الشريعة والحقيقة. فلا وجود لفضاء هو الخير المحض أو هو الشر المحض، فالله في كل مكان من الكون، والشياطين يُلقَوْنَ بشهب من السماء؛ لأنهم يرتقون إلى أعاليها ليسترقوا السمع منها. والإنسان ليس شراً محضاً، وليس خيراً محضاً؛ بل هو بين هذا وذاك، والملائكة ليس محلّهم السماء فقط؛ بل إنهم ليجوبون الأرض من أقصاها إلى أقصاها، وإبليس ليس منقطعاً عن ربه ولا عن رسل ربه؛ بل إن له في أساطير المسلمين الدينية حكايات...⁽¹⁾. فهل يعني هذا أنّ الأساطير الفارسية، التي غدّت منذ البداية الأساطير الدينية الإسلامية، والتي غدّت من قبل الديانة المسيحية من خلال تيارات العصر الهلنستي، قد بدأت رؤيتها للكون، باعتباره مقسماً بين إله النور وإله الظلمة، تضعف في الثقافة الإسلامية، وأن رؤية أخرى تشكّلت من خلال الأسطورة الدينية الإسلامية من رحم التلاقح بينها وبين الرؤى التي توقّرها كلّ الأساطير التي التقت بها؟ وهل يعني هذا أن ما جاء من أحكام عن الإنسان حول تأصل الشرّ فيه، كما نرى ذلك مثلاً في الشعر⁽²⁾، أو في

(1) انظر على سبيل المثال الشبلي، آكام المرجان، ج 1، ص 271 وما بعدها؛ الطبري،

التفسير، تح. الشاكرين، ج 18، ص 483؛ السيوطي، التفسير، ج 1، ص 125.

(2) نذكر هنا بيتين من أبيات أبي العلاء المعري الكثيرة في هذا الشأن: [البحر البسيط]: =

سياقات مجالس الوعظ⁽¹⁾، أو في كتب التربية الروحية، أو ما يعرف بالتصوف العملي⁽²⁾، أو في خطب الجمعة كلّ أسبوع على امتداد تاريخ المسلمين، لم يكن إلا انزياحاً عن عمق ما كان يعيشه الإنسان المسلم (Homo-islamicus) في علاقة وعيه الديني بالكون والحياة، وعن ثراء ما كان يحلم به وينتظره؟ هل يعني هذا أن «الوعي الديني الشعبي» كان «متقدماً» في بناء انتظام خاص للعلاقات بين القوى التي تعتمل في الكون (الله، الشياطين، الإنسان) على ما وفّره القول الذي بناه الخاصّة من المتكلمة والفقهاء في خطابهم؟ هل استطاعت الأسطورة الدينية أن تحلّ بعض القضايا العميقة التي وقف عندها علم الكلام، والتي اعترضت الآداب السلطانية؟

لقد تمكّنت الأسطورة الدينية من بناء هذا العالم الأسطوري الشري بالرموز من خلال ما وفّره اللغة الرمزية من إمكانيات لا تستطيع المفاهيم «العقلية» توفيرها، ولعلّ أولى الخطوات التي تمكّن من الاعتماد على اللغة الرمزية غياب المفهوم (ريكور) أو عجزه عن الاستجابة لما يحتاج إليه الخطاب الذي يتبنّاه. ألم يرَ فاديت أن أسطورة آدم الدينية عند الكسائي استجابة متأخرة لقضية حارقة في الفكر السنّي هي قضية تصوّر السنّي الخاصّ للمسألة السياسية وتأصيلها في التاريخ وفي الدين؟! ألم يرَ الطبري من قبل الكسائي في حكاية آدم إجابة على العلاقة بين الرسول واليهود في المدينة زمن الوحي، ثم على العلاقة بين الخلافة العباسية ومعارضيه في القرن الثالث والرابع، فكانت الأسطورة إجابة سردية رمزية على قضية لن

= الشَّرُّ طَبْعٌ وَدُنْيَا الْمَرءِ قَائِدَةٌ إِلَى دَنَائَاهُ وَالْأَهْوَاءُ أَهْوَالُ
وقوله [البحر الطويل]:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْخَيْرَ يَكْسِبُهُ الْحِجَا طَرِيفاً وَأَنَّ الشَّرَّ فِي الطَّبْعِ مُنْتَدٍ

(1) انظر الغزالي في كتاب آداب العزلة من الإحياء، الغزالي، إحياء علوم الدين، ج2، ص226.

(2) ابن قيم الجوزية، طريق الهجرتين وباب السعادتين، ط2، دار السلفية، القاهرة- مصر، 1394هـ، ص107.

يستطيع الفكر السنّي التخلّص من تبعاتها وهي قضية الإمامة وقضية الاعتراف بصحّة بعض النصوص القرائن على مبدأ تعيين علي بن أبي طالب والقول بمبدأ الاختيار والإجماع...؟ لقد وقرت أسطورة آدم الدينية الإجابة على هذه المشاغل المؤرّقة، ولكنها قدّمت صورة أكثر ثراء ممّا «طلب» منها. لقد جمع آدم في ذاته بين صور ثلاثة هي صورة الحاكم التابع، وصورة النبيّ الواصل بين الخفي والمتجلّي، وصورة «الفلاح» أو البطل الذي يبني الحضارة. وهذه الصور الثلاثة، التي تذكّرنا - لا شك - بالبنية الثلاثية التي استخرجها جورج دوميزيل من تحليله للأساطير الهندو-أوربية، تغيب منها صورة المحارب أو المدافع عن الكيان الذي نشأ جديداً، وستستدرك الأسطورة الدينية هذا النقص في آدم في شخص شيث⁽¹⁾؛ وهو استدراك سيطبع صورة القائد في المخيال الإسلامي لقرون طويلة.

ولا تستنزف الأسطورة الدينية طاقاتها ضمن الإجابة على هذه الحاجيات التي قد تكون من بين اهتمامات الراوي أو القصاص؛ ذلك أنّ حصر قيمة الأسطورة الدينية في ما يتطابق تقريباً بين رموزها ودلالاتها يعني إخضاعها الساذج لسلطان العقل، أو لسلطان البحث عن النظام، والوضوح، في حين أنّ للرمز القدرة على أن يتجاوزه، وعلى أن يلتحق بـ «الحياة»؛ ذلك أنّ الرمز تجلّ للمقدّس (إلياد)، ولئن شاركه في ذلك الخطاب الديني عموماً كالتفسير، من حيث هو «الكشف عما يدلّ عليه الكلام» كلام الله، وأصول الفقه من حيث هي الأدلّة على الأحكام الشرعية، فإنّ على الخطاب الديني أنثقالاً تحرّر منها الأسطورة عموماً والأسطورة الدينية خصوصاً؛ إذ ليس على الأسطورة الدينية أن تقنع، وليس عليها أن تنافح بشكل مباشر عن المذهب أو العقيدة، وليس عليها أن تبرّر بنية اجتماعية سياسية ما. ثم إنّ الرمز تجلّ للرواية أيضاً (فرويد)، وعبره ترضي الأسطورة الدينية رغبات راويها وتمتّعه

(1) قد نجد استدراكاً لهذا الغياب عندما يتحوّل السرد من آدم إلى شيث. انظر على سبيل المثال: الكسائي، ص 148.

وتمتّع سامعيه، وتشبع احتياجاته، ولئن اعتنت بجوانب بيّنة؛ إذ هي استعادة لقصة من قصص القرآن، فإنّها موصولة بجوانب مكتومة تتجلى لمن يتملّى دلالات الرموز التي تؤثت الحكاية والتي رأيناها عندما تحدّثنا عن الفانتاسم في أسطورة آدم. إنّ الرمز منفتح على الكونيّات، على الحياة، يبحث عن علاقاتها بالمقدّس أو بالرغبة (المدنّس)، في حين أن التفسير والفقه وعلم الكلام علوم مشدودة إلى اللغة تعني بالكلمات تخرجها من الظلمات إلى النور.

يتغلّب الرمز إذاً على النظم، والميتوس على اللوغوس حينما يستطيعان فتح عوالم يعجز الآخران عن ولوجهما؛ بل إنهما قد يعبران عمّا لم يكن من الممكن للآخرين أن يعبرا عنه كتفكيك صورة القائد الذي يجمع كلّ مصادر السلطة في ذاته. يقول محمود مقدّيش الصفاقسي: «فكان كيومرث أوّل ملوك بني آدم، كما أنّ شيث أوّل نبيّ بعد آدم، وسبب ذلك أنّ آدم ﷺ ما حضرته الوفاة إلا وقد بلغ عدد أولاده وأولاد أولاده أربعين ألفاً، ومن ضرورة الكثرة الاختلاف والتنازع، والتغالب لاختلاف الطباع، وتنافي الاختيارات، فلمّا كان آدم قائم الحياة كان يسوسهم بحقّ الأبوة والنبوة، ولمّا حضرته الوفاة اختار خلاصة أولاده، وهما شيث وكيومرث، فأقام كل واحد منهما فيما خلقه الله لأجله، ثم إنّ آدم، ﷺ، أعطاهما أربعين صحيفة ليعملا بما فيها، فولّى شيث حفظ أمور الدين والآخرة، وكيومرث حفظ الممالك ونظامها التامّ والسياسة بالضبط وتعمير الأرض»⁽¹⁾. فهل كان الصفاقسي يعي التمييز والفرق بين الديني والسياسي؟ أم أن الأسطورة الدينيّة ونحن في المرحلة التي تلتقي فيها أغلب مشاربها بتجانس غريب لا يقيم للصدام المذهبي أو الديني وزناً كبيراً، هي التي مكّنته من الإقرار بالتمييز دون أن يتوقّع التساؤل:

(1) مقدّيش، محمود بن سعيد (1154هـ-1228 أو 1229/1742م-1813م أو 1814م)، نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، تج. علي الزواري ومحمّد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط1، 1988م، ج1، ص174.

- عن معنى أن يكون الحاكم عموماً أميراً للمؤمنين، أو خليفة للرسول، أو حاكماً بما أنزله الله في المعنى الذي يتردد في كل مرة طُرحت فيها مسألة القانون والشريعة أو الحرية والإسلام.
 - أو عن إمكانية أن يكون الحاكم حاكماً على أمور الدنيا، ويكون «الإمام» مشرفاً أو معتنياً بأمور الآخرة، فتتفصل صورتان من صور آدم الثلاثة، وتحرّر السياسة من الدين وتحرّر الدين من السياسة.
- إنّ المساهمة في تفكيك الأسطورة الدينية وتفكيك رموزها، والتعرّف إلى ما به تميّز عن غيرها نحو التعرّف إلى ما به يتميّز حاملها والمؤمن بها عن غيره من جهة، والإمساك بما يدّعيه من خصوصية ترقى إلى نوع من الشوفينية أو العنصرية من جهة أخرى، هي مساهمة في معرفة الواقع الذي تتحرّك فيه القوى العقلانية لمعرفة حدود تأثيرها وآفاق فعلها في الحاضر والمستقبل.



قائمة المصادر والمراجع

المصادر:

المدونة السنية والشيعة:

- الأبشيهي، أبو الفتح شهاب الدين محمد بن أحمد (790-850هـ/ 1388-1446م)، المستطرف في كل فن مستظرف، تحقيق مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1986م.
- ابن أبي حديد، عز الدين عبد الحميد (ت 655هـ أو 656هـ/ 1257م أو 1258م)، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، 1959م.
- ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمد القرشي البغدادي (208-281هـ/ 823-894م)، الهواتف، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1413هـ.
- ابن أبي زمنين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى المري الأندلسي الألبيري (324هـ-399هـ/ 936م-1009م)، تفسير القرآن العزيز، تحقيق أبي عبد الله حسين بن عكاشة، ومحمد بن مصطفى الكنز، نشر دار الفاروق الحديثة، مصر-القاهرة، ط1، 1423هـ/ 2002م.
- ابن أبي شيبه الكوفي، أبو بكر عبد الله بن محمد (159هـ-235هـ/

- 776م-850)، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409هـ.
- ابن أبي عاصم، أبو بكر أحمد بن عمرو الشيباني (206-287هـ/821-900م):
- الأوائل، تحقيق محمد بن ناصر العجمي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت، (د.ت).
- كتاب الزهد، تحقيق عبد العلي عبد الحميد حامد، دار الريان للتراث، القاهرة، ط2، 1408هـ.
- ابن أبي يعلى، أبو الحسين محمد (ت 521هـ/1127م)، طبقات الحنابلة، تحقيق محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت.
- ابن الأزرقي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن علي بن محمد الغرناطي (ت 896هـ/1490م)، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق علي سامي النشار، وزارة الإعلام، العراق، ط1، (د.ت).
- ابن إسحاق، محمد بن يسار المطلبلي المدني (150هـ/768م)، المبتدأ في قصص الأنبياء، جمعه ووثق نصوصه محمد كريم الكوّاز، الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2006م.
- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني (661-728هـ/1263-1328م):
- تلخيص كتاب الاستغاثة أو الردّ على البكري، تحقيق محمد علي عجلال، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط1، 1417هـ.
- كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في التفسير، تحقيق عبد الرحمن محمد قاسم النجدي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، (د.ت).
- مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية، تعليق السيّد محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربي، (د.ت).
- منهاج السنة، تحقيق محمد رشاد سالم، مؤسّسة قرطبة، ط1، 1406هـ.

- ابن الجزري، أبو الخير شمس الدين محمد بن محمد بن يوسف (833هـ/1429م)، غاية النهاية في طبقات القراء، مكتبة ابن تيمية، 1351هـ/1932م.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (508-597هـ/1114-1201م):
- تلبيس إبليس، تحقيق السيّد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ/1985م.
- المدهش، تحقيق مروان قباني، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط2، 1405هـ-1985م.
- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، محمد ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1412هـ/1992م.
- المواعظ والمجالس، حققه وعلّق عليه محمد إبراهيم سنبل، دار الصحابة للتراث، طنطا، ط1، 1411هـ/1990م.
- ابن الحاج، أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمد العبدري الفاسي المالكي (737هـ/1336م)، المدخل، دار الفكر، 1401هـ/1981م.
- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن أحمد التميمي البستي (ت 354هـ/965م)، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1414هـ/1993م.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد (773-852هـ/1371-1448م):
- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، دار الكتب العلميّة، ط1، 1419هـ/1989م.
- لسان الميزان، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، ط1، 2002م.
- نزهة الألباب في الألقاب، تحقيق عبد العزيز محمد بن صالح السديري، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409هـ/1989م.

- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد الشيباني (164-241هـ / 781-855م)، مسند أحمد، مؤسسة قرطبة، مصر، (د.ت).
- ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق السلمي النيسابوري (223-311هـ / 838-923م)، صحيح ابن خزيمة، تحقيق د. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1970-1390.
- ابن خلدون، أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد (732-808هـ / 1332-1406م):
- التاريخ، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان.
- المقدمة، دار القلم، بيروت، ط5، 1984م.
- ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر البرمكي الأربلي (608-681هـ = 1211-1282م)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، لبنان، (د.ت).
- ابن راشد، معمر الأزدي (ت151هـ / 767م)، الجامع، (ملحق بكتاب المصنف للصنعاني ج10) تحقيق حبيب الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط2، بيروت، 1403هـ.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد القرطبي (520-595هـ / 1126-1198م)، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تقديم وتعليق الدكتور أبو عمران الشيخ والأستاذ جلول البدري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982م.
- ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري (168-230هـ / 785-845م)، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، (د.ت).
- ابن سعيد، جمال الدين أحمد بن محمد بن محمود (ت593هـ / 1197م)، كتاب أصول الدين، تحقيق عمر وفيق الداعوق، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1988م.
- ابن سيرين، محمد (110هـ / 728م)، تفسير الأحلام الكبير، ضبطه

- ونقّحه جمال محمود مصطفى، دار الفجر للتراث، القاهرة، ط2، 1425هـ/2004م.
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله الشيخ الرئيس (428هـ/1036م)، الإشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسي، وشرح الشرح لأبي جعفر قطب الدين الرازي، مطبعة القدس، قم، ط1، 1383 ش.
- ابن شاهين، غرس الدين خليل الظاهري (ت 873هـ/1468م)، الإشارات في علم العبارات، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة- مصر، 1359هـ/1940م.
- ابن شهر آشوب، مشير الدين أبو عبد الله محمد بن علي السروي المازندراني (489-588هـ/1095-1191م):
- متشابه القرآن ومختلفه، چاپخانه شركت سهامی طبع كتاب، 1328هـ.
- مناقب آل أبي طالب، تصحيح وشرح ومقابلة لجنة من أساتذة النجف الأشرف، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، 1316هـ/1956م.
- ابن شيرويه، أبو شجاع شيرويه بن شهردار الديلمي الهمداني (ت 509هـ/1115م)، الفردوس بمأثور الخطاب، تحقيق السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1986م.
- ابن طاوس، السيد أبو القاسم رضي الدين علي بن موسى الحلّي (ت 664هـ/1266م):
- سعد السعود، طبعة أمير، منشورات الرضي، قم، 1363هـ.
- الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، مطبعة الخيام، قم، إيران، ط1، 1399هـ.
- اللهوف في قتلى الطفوف، أنوار الهدى، قم-إيران، ط1، 1417هـ/1996م.
- ابن عادل الدمشقي، أبو حفص عمر بن علي الحنبلي (675 (?)-775هـ

- (؟) / 1276 (؟) - 1373 م (؟)، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط 1، 1419 هـ / 1998 م.
- ابن عاشور، الشيخ محمد الطاهر (1296-1393 هـ / 1879-1973 م)، تفسير التحرير والتنوير [التفسير]، دار سحنون، تونس، 1997 م.
- ابن عامر البصري، أبو الفضل عز الدين عامر (بعد سنة 731 هـ / بعد 1330 م)، «القصيدة التائية»، ضمن أربع رسائل إسماعيلية، تحقيق عارف تامر، دار الكشف، بيروت-لبنان، ط 1، نيسان 1953 م.
- ابن عبد البر النمري، أبو عمر يوسف بن عبد الله (368 هـ - 463 هـ / 979-1071 م)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط 1، 1387 هـ.
- ابن عبد ربه، أبو عمر شهاب الدين أحمد بن محمد الأندلسي (ت 328 هـ / 939 م)، العقد الفريد، تقديم الأستاذ خليل شرف الدين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 2، 1990 م.
- ابن عجيبة، أبو العباس أحمد بن محمد الحسن بن الإدريسي الشاذلي الفاسي (1160-1224 هـ / 1747-1809 م)، البحر المديد، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 2، 1423 هـ / 2002 م.
- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي (499-571 هـ / 1106-1176 م)، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، تحقيق ودراسة علي الشيري، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط 1، 1419 هـ / 1998 م.
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب المحاربي الغرناطي (481-542 هـ / 1088-1148 م)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز [التفسير]، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، ط 1، دار الكتب العلميّة، لبنان، 1413 هـ / 1993 م.

- ابن عمّار، شمس الدين محمد بن عمار بن محمد بن أحمد المصري المالكي (ت 844هـ/ 1440م)، مفتاح السعيدية في شرح الألفية الحديثية، دراسة وتحقيق شادي بن محمد بن سالم آل نعمان، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، صنعاء-اليمن، ط 1، 1432هـ/ 2011م.
- ابن غانم المقدسي، عز الدين بن عبد السلام (678هـ/ 1280م)، كشف الأسرار في حكم الطيور والأزهار، تحقيق وتعليق علاء عبد الوهاب محمد، دار الفضيلة، القاهرة، (د.ت).
- ابن الغضائري، أبو الحسين أحمد بن الحسين الواسطي البغدادي (ق 5هـ/ 11م)، رجال ابن الغضائري، تحقيق السيد محمد رضا الجلاي، دار الحديث للطباعة والنشر، قم، ط 1، 1422هـ ق، 1380هـ ش.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم (213-276هـ/ 828-889م):
- الإمامة والسياسة، تحقيق خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1997م.
- المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، دار المعارف، القاهرة، (د.ت).
- ابن قولويه، أبو القاسم جعفر بن محمد القمي المعروف بالشيخ الأقدم (ت 368هـ/ 978م)، كامل الزيارات، تحقيق الشيخ جواد القيومي، مؤسسة النشر الإسلامي، ط 1، 1417هـ.
- ابن القيسراني، محمد بن طاهر (448هـ-507هـ/ 1056-1113م)، تذكرة الحفاظ (أطراف أحاديث كتاب المجروحين لابن حبان)، تحقيق حمدي عبد المجيد إسماعيل السلفي، دار الصميعي، الرياض، ط 1، 1415هـ.
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب (691-751هـ/ 1291-1350م):
- طريق الهجرتين وباب السعادتين، دار السلفية، القاهرة-مصر، ط 2، 1394هـ.
- الفوائد، تحقيق محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد، (د.ت).

- ابن كثير، الإمام أبو الفداء إسماعيل، (701-774هـ/1302-1372م):
- البداية والنهاية، حققه ودقق أصوله وعلّق حواشيه علي شيري، طبعة جديدة محقّقة، دار إحياء التراث العربي، 1408هـ/1988م.
- قصص الأنبياء، تحقيق أبي عمار مراد بن عبد الله، دار العدنان، دار السلام، (د.ت).
- كتاب تفسير القرآن العظيم [التفسير]، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، ط2، 1420هـ/1999م.
- النهاية في الفتن والملاحم، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، دار الجيل، بيروت-لبنان، ط1، 1408هـ/1988م.
- ابن المبارك، أبو عبد الله عبد الله بن واضح المروزي (118-181هـ/735-797م)، الزهد ويليهِ الرقائق، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن منبّه، وهب (ت 114هـ)، كتاب التيجان في ملوك حمير، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، 1348هـ.
- ابن منصور، سعيد (227هـ/842م)، سنن سعيد بن منصور، تحقيق د. سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد، دار العصيمي، الرياض، ط1، 1414هـ.
- ابن منصور اليمّني، جعفر (ت 380هـ/990م)، سرائر وأسرار النطقاء، تحقيق وتقديم د. مصطفى غالب، سلسلة التراث الفاطمي، دار الأندلس، لبنان، ط1، 1404هـ/1984م.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي (630هـ-711هـ/1232-1311م)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، (د.ت).
- ابن ميثم البحراني، كمال الدين ميثم بن علي (ت 679هـ/1280م):
- شرح نهج البلاغة، عني بتصحيحه عدة من الأفاضل وقوبل بعدة نسخ موثوق بها، مركز النشر مكتب الاعلام الاسلامي، الحوزة العلمية، قم-إيران، ط1، 1362هـ ش.

- قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق السيد أحمد الحسيني باهتمام السيد محمود المرعشي، مطبعة الصدر، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ط 2، 1406هـ.
- النجاة في القيامة في تحقيق أمر الإمامة، مؤسسة الهادي، قم، ط 1، 1417هـ.
- اختيار مصباح السالكين من كلام مولانا وإمامنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) (شرح نهج البلاغة الوسيط)، تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور شيخ محمد هادي الأميني، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد-إيران، ط 1، 1408هـ / ق 1366هـ ش.
- شرح مئة كلمة لأمر المؤمنين، تصحيح وتعليق مير جلال الدين الحسيني الأرموي المحدث، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، (د.ت).
- ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق (ت 385هـ / 995م)، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، 1398هـ / 1978م.
- ابن نما الحلّي، نجم الدين محمد بن جعفر بن أبي البقاء هبة الله (645هـ / 1247م)، مثير الأحزان، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، 1369هـ / 1950م.
- ابن هشام، أبو محمّد جمال الدين عبد الملك بن أيوب الحميري (213هـ / 828م)، السيرة النبويّة لابن هشام، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط 2، 1375هـ / 1955م.
- ابن هلال الثقفي، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الثقفي (ت 283هـ / 896م)، الغارات، تحقيق السيد جلال الدين الحسيني الأرموي المحدث، مطابع بهمن، (د.ت).
- ابن الوليد، حسين بن علي بن محمد (ق 7هـ / 14م)، المبدأ والمعاد في

- الفكر الإسماعيلي، تحقيق خالد المير محمود، منشورات دار علاء الدين، دمشق-سورية، ط 1، 2007م.
- ابن الوليد، الداعي الفاطمي اليماني علي بن محمد (612هـ/1215م):
- «تحفة المرتاد وغصة الأضداد»، ضمن أربعة كتب إسماعيلية، عني بتصحيحها ربشروطمان، التكوين للطباعة، ط 1، 2006م.
- «رسالة الإيضاح والتبيين في كيفية تسلسل الجسم والدين»، ضمن أربعة كتب إسماعيلية، عني بتصحيحها ربشروطمان، ط 1، التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، 2006م.
- كتاب الذخيرة في الحقيقة، حققه محمد حسن الأعظمي، دار الثقافة، بيروت-لبنان 1971م.
- ابن يسار البصري، أبو سعيد الحسن (ت 110هـ/728م)، فضائل مكة والسكن فيها، تحقيق، سامي مكي العاني، مكتبة الفلاح، الكويت، 1400هـ.
- أبو حيّان النحوي، أثير الدين محمد بن يوسف بن علي بن يوسف الغرناطي الأندلسي الجياني النفزي (654-745هـ/1256-1344م)، تفسير البحر المحيط، دار الفكر، (د.ت).
- أبو الشيخ، أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حبان الأصبهاني (274-369هـ/887-979م):
- طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها، تحقيق عبد الغفور عبد الحق حسين البلوشي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1412هـ/1992م.
- العظيمة، تحقيق رضاء الله بن محمد وإدريس المباركفوري، دار العاصمة، الرياض، ط 1، 1408هـ.
- أبو عوانة الأسفرائيني، يعقوب بن إسحاق (316هـ/928م)، مسند أبي عوانة، تحقيق أيمن بن عارف الدمشقي، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1998م.

- أبو المحاسن الحنفي، يوسف بن موسى (726-803هـ/1326-1400م)، المعتصر من المختصر من مشكل الآثار، عالم الكتب، مكتبة المتنبي، بيروت، القاهرة، (د.ت).
- أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى الموصلي التميمي (210-307هـ/825-919م)، مسند أبي يعلى، مراجعة حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، 1404هـ/1984م.
- أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن الفراء (ت 458هـ/1065م)، الأحكام السلطانية، صححه وعلّق عليه محمد حامد الفقي، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط2، 1421هـ/2000م.
- الآبي، أبو سعد منصور بن الحسين الرازي (ت 421هـ/1029م)، نثر الدر في المحاضرات، تحقيق خالد عبد الغني محفوظ، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط1، 1424هـ/2004م.
- إخوان الصفا:
- رسائل إخوان الصفا، تحقيق وإعداد عارف تامر، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 1415هـ/1995م، ج5 (الرسالة الجامعة).
- رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، دار صادر، دار بيروت، بيروت-لبنان، 1376هـ/1975م.
- الإدريسي، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله الحسن بن الطالبي (493-560هـ/1100-1165م)، كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1989م.
- الأزدي، الفضل بن شاذان (ت 260هـ/873م)، الإيضاح، تحقيق جلال الدين الحسيني الأرموي، مؤسسة انتشارات وچاپ دنشگاه، تهران، 1363هـ ش.
- الأزرقى، أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد (نحو 250هـ/نحو 865م)، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، صحّحها وعلّق على

- حواشيها ووضع فهارسها رشدي الصالح ملحق، المطبعة الماجدية، طبعة جديدة، مكة المكرمة، 1352هـ.
- الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي (282-370هـ/895-981م)، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 2001م.
- الأصبهاني، أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد بن أحمد بن الهيثم المرواني الأموي القرشي (284-356هـ/897-967م)، الأغاني، تحقيق سمير جابر، دار الفكر، بيروت، ط 2.
- الأصفهاني، حمزة بن الحسن (360هـ/970م)، تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء عليهم السلام، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1961م.
- الإمام الرضا، أبو الحسن علي بن موسى (148هـ-203هـ)، مسند الإمام الرضا (ع)، تجميع وترتيب الشيخ عزيز الله عطاردي الخبوشاني، مؤسسة طبع ونشر آستان قدس الرضوي، ربيع الآخر 1406هـ.
- الإمام المستور، أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق (ت225هـ/840م)، الرسالة الجامعة، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، ط 2، 1984م.
- الأملي، حيدر بن علي بن حيدر بن علي العلوي الحسيني المازندراني (ت782هـ؟/1380م؟)، تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم، تحقيق محسن الموسوي التبريزي، مطبعة الأسوة، ط 3، 1428هـ/2006م.
- أيوب الزرعي، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (691-751هـ/1291-1350م)، الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1395هـ/1975م.
- البحراني، هاشم بن سليمان بن إسماعيل بن عبد الجواد الحسيني (1107هـ/1696م):
- البرهان في تفسير القرآن، حققه وعلّق عليه لجنة من العلماء

- والمحققين المختصين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-
لبنان، ط2، 1427هـ/2006م.
- غاية المرام وحجة الخصام في تعيين الإمام من طريق الخاص
والعام، تحقيق السيّد علي عاشور، (د.ت).
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي (ت 256هـ/870م)،
الجامع الصحيح المختصر، تحقيق د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير،
اليمامة، ط3، 1407هـ/1987م.
- البرقي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد ابن أبي عبد الله (ت 274هـ/
887م)، المحاسن، تحقيق السيد جلال الدين الحسيني المشتهر
بالمحدث، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط1، 1370هـ/ق/1330هـ-
ش.
- البروجردي، السيّد حسين (1383هـ/1963م):
- جامع أحاديث الشيعة، تحت إشراف حاج حسين الطباطبائي
البروجردي، المطبعة العلمية، قم، (د.ت).
- تفسير الصراط المستقيم، تحقيق غلام رضا مولانا البروجردي،
مؤسسة المعارف الإسلامية، قم-إيران، ط1، 1433هـ.
- البروجردي، السيّد علي (1313هـ/1895م)، طرائف المقال، تحقيق
السيّد مهدي الرجائي، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامة، قم
المقدسة، ط1، 1410هـ.
- البغدادي، إسماعيل باشا (ت 1329هـ/1911م)، هديّة العارفين، دار
إحياء التراث، بيروت-لبنان، (د.ت).
- البكري، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز الأندلسي (486هـ/1093م)،
معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، تحقيق مصطفى السقا،
عالم الكتب، بيروت، 1403هـ.
- البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد الخوارزمي (ت 440هـ/

- 1048م)، الآثار الباقية عن القرون الخالية، بعناية د. إدوارد ساخو، مكتبة المثنى، بغداد، ليزغ، 1923م.
- البيضاوي، أبو سعيد (أبو الخير) ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي (685هـ/1286م)، تفسير البيضاوي، تحقيق عبد القادر عرفات العشا حسونة، دار الفكر، بيروت، 1416هـ-1996م.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى (ت 458هـ/1066م)، سنن البيهقي الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414هـ-1994م.
- البيهقي، علي بن زيد (ت 565هـ/1169م)، معارج نهج البلاغة، تحقيق محمد تقي دانش پژوه، إشراف السيد محمود المرعشي، مطبعة بهمن، قم، ط 1، 1409هـ.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى السلم (209-279هـ/824-892م)، الجامع الصحيح، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).
- التهانوي، محمد بن علي بن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي (ت بعد 1158هـ/بعد 1745م)، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج، نقل النصّ الفارسي إلى العربيّة عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية جورج زيناتي، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، 1996م.
- التوحيد، أبو حيان علي بن محمد بن العباس (ت 400هـ/1009م)، الإمتاع والمؤانسة، المكتبة العصرية، بيروت-لبنان، ط 1، 1424هـ.
- التيجاني، أبو محمد عبد الله بن محمد بن أحمد التونسي (؟-675هـ-721هـ/1276؟-1321م)، تحفة العروس ونزهة النفوس، تحقيق جليل العطية، رياض الريس للكتب والنشر، ط 1، 1992م.
- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل النيسابوري

- (350-429هـ / 961-1038م)، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، دار المعارف، القاهرة؛ يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.
- الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري (ت 427هـ / 1036م)، كتاب عرائس المجالس في قصص الأنبياء، المكتبة الثقافية، بيروت-لبنان، (د.ت).
- الثوري، أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق (ت 161هـ / 778م)، تفسير سفيان الثوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1403هـ.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكنانى الليثي (ت 163-255هـ / 780-869م):
- البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط 1، (د.ت).
- الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 3، 1388هـ / 1969م.
- رسائل الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط 1، دار الجيل، بيروت، 1411هـ / 1991م.
- «مفاخرة الجواري والغلمان» ضمن الرسائل، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، 1384هـ / 1964م.
- الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن (1167-1237هـ / 1754-1822م)، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، دار الجيل، بيروت، (د.ت).
- الجرجاني، أبو أحمد عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمد (ت 277هـ - 365هـ / 890-976م)، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق يحيى مختار غزاوي، دار الفكر، بيروت، ط 3، 1409هـ / 1988م.
- الجرجاني، أبو القاسم حمزة بن يوسف (ت 345هـ / 956م)، تاريخ

- جرجان، تحقيق د. محمد عبد المعيد خان، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1401هـ/ 1981م.
- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف (816هـ/ 1413م)، التعريفات، ضبطه وصححه جماعة من العلماء، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط1، 1403هـ/ 1983م.
- الجزائري، نعمة الله بن عبد الله بن محمّد بن حسين (1050-1112هـ/ 1640-1701م)، النور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين، قدّم له وعلق عليه علاء الدين الأعلمي، دار الفقه للطباعة والنشر، ط2، 1425هـ ق/ 1383هـ ش.
- الجندي، أبو سعيد المفضل بن محمد بن إبراهيم (ت 308هـ/ 920م)، فضائل المدينة، تحقيق محمد مطيع الحافظ، وغزوة بدير، دار الفكر، دمشق، ط1، 1407هـ.
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي الحنفي (ت 1067هـ/ 1657م)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ/ 1992م.
- الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله (321-405هـ/ 933-1014م)، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ- 1990م.
- الحامدي، إبراهيم بن الحسين الهمداني (557هـ/ 1162م)، كنز الولد، عني بتحقيقه مصطفى غالب، دار الأندلس، 1979م.
- الحر العاملي، محمّد بن الحسن (ت 1104/ 1692م):
- هداية الأئمة إلى أحكام الأئمة، مؤسسة الطبع والنشر التابعة للآستانة الرضوية المقدسة، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد- إيران، ط1، 1414هـ.
- وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، مهر، قم، ط2، 1414هـ/ 1993م.

- الحكيم الترمذي، أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن بن بشر (ت 320هـ/932م)، الأمثال من الكتاب والسنة، تحقيق د. السيد الجميلي، دار ابن زيدون، بيروت، ط 1، 1985م.
- الحلبي، أبو الفرج علي بن إبراهيم بن أحمد (ت 1044هـ/1634م)، السيرة الحلبيّة أو إنسان العيون في سيرة الأئمة والمؤمن، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط 2، 1427هـ.
- الحلبي، ابن فهد (ت 841هـ/1437م):
- عز الدين أبو محمد الحسن بن سليمان بن محمد (ق 9هـ/15م)، المحتضر، تحقيق سيد علي أشرف، انتشارات المكتبة الحيدرية، النجف، ط 1، 1370هـ/1951م.
- المهذب البارع، تحقيق الشيخ مجتبي العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم-طهران، 1407هـ.
- الحموي، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي (ت 626هـ/1229م)، معجم البلدان، دار الفكر، بيروت، (د.ت).
- الحنبلي، أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد بن أحمد (ت 643هـ/1245م)، الأحاديث المختارة، تحقيق عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، ط 1، 1410هـ.
- الحنبلي، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب (736-795هـ/1335-1392م)، التخويف من النار، مكتبة دار البيان، دمشق، ط 1، 1399هـ.
- الحنفي، محمد بن إياس (ت 930هـ/1524م)، بدائع الزهور في وقائع الدهور، تونس، (د.ت).
- الحويزي، الشيخ عبد علي بن جمعة العروسي (ت 1112هـ/1700م)، تفسير نور الثقلين، تصحيح وتعليق السيد هاشم الرسولي المحلاتي، مؤسسة إسماعيليان، قم، ط 4، 1412هـ-ق-1370هـ ش/1991م.

- الخصيبي، الحسين بن حمدان (ت 334هـ/945م)، الهداية الكبرى، ط4، مؤسسة البلاغ، بيروت-لبنان، 1411هـ/1991م.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي (392-463هـ/1002-1071م):
- تاريخ الأنبياء، دراسة وتحقيق آسيا كليان علي البارح، منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط1، 1425هـ/2004م.
- تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).
- الخوئي، السيد (ت 1411هـ/1991م)، معجم رجال الحديث، (د.ن)، ط5، 1413هـ/1993م، ج16.
- الدارقطني، علي بن عمر، (306هـ-385هـ)، الصفات، تحقيق عبد الله الغنيمان، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ط1، 1402هـ.
- الدمشقي، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد بن العماد العكري الحنبلي (1032-1089هـ/1623-1678م)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق محمود الأرناؤوط، خرّج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط1، 1406هـ/1986م.
- الدميري، أبو البقاء كمال الدين محمد بن موسى (742هـ-808هـ/1341-1406م)، حياة الحيوان الكبرى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1408هـ/1989م.
- الدياربكري، حسين بن محمّد بن الحسن (966هـ/1558م)، تاريخ الخميس في أحوال أنفس النفيس، دار صادر، بيروت-لبنان، (د.ت).
- الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد (673هـ-748هـ/1275-1347م):
- تاريخ الإسلام، تحقيق د. عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط1، 1407هـ-1987م.

- تذكرة الحفاظ، صُحِّحَ عن النسخة القديمة المحفوظة في مكتبة الحرم المكي تحت إعانة وزارة معارف الحكومة العالية الهندية، دار إحياء التراث العربي.
- سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 9، 1413هـ.
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1995م.
- الرازي، زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت بعد 666 هـ/ بعد 1268م)، مختار الصحاح، تحقيق يوسف الشيخ محمّد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، صيدا، ط 5، 1420هـ/ 1999م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الشافعي (544هـ-604هـ/ 1149م-1208م)، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1421هـ/ 2000م.
- الراغب الأصبهاني، أبو القاسم الحسين بن محمّد (ت 502هـ/ 1108م)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، ط 1، 1412هـ.
- الرافعي القزويني، عبد الكريم بن محمد (557-623هـ/ 1162-1226م)، التدوين في أخبار قزوين، عزيز الله العطاردي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987م.
- الراوندي، أبو الحسن قطب الدين سعيد بن هبة الله بن الحسن (573هـ/ 1187م):
- قصص الأنبياء، تحقيق وتقديم الميرزا غلام رضا عرفانيان اليزدي الخراساني، مؤسسة الهادي، 1418-1376 ش.
- منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، تحقيق السيد عبد اللطيف الكوهكمري، مكتبة آية الله المرعشي العامة، قم، 1406هـ.

- الروياني، أبو بكر محمد بن هارون (ت 307هـ/ 919م)، مسند الروياني، تحقيق أيمن علي أبو يمان، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ط 1، 1416هـ.
- الزايد، بندر بن فيحان بن محمد (محقق)، كتاب المبتدأ في قصص الأنبياء عليهم الصلاة والسلام تصنيف أبي بكر محمد بن عبد الله الكسائي (250-350هـ)، دراسة وتحقيق من أول المخطوطة حتى نهاية عصر هود عليه السلام، رسالة ماجستير في التاريخ القديم، قسم الدراسات العليا التاريخية والحضارية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، إشراف د. سعد بن موسى الموسى، 1428هـ/ 2006م.
- الزبيدي، أبو الفيض المرتضى محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني (1145-1205هـ/ 1732-1790م)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله (745-794هـ/ 1344-1392م)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط 1، 1376هـ/ 1957م.
- الزمخشري، محمود بن عمر (467-538هـ/ 1075-1143م)، الفائق في غريب الحديث، تحقيق علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، ط 2، لبنان، (د.ت).
- السبكي، أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (727-771هـ/ 1327-1370م)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق د. عبد الفتاح محمد الحلو ود. محمود محمد الطناحي، هجر للطباعة، الجيزة، ط 2، 1992م.
- السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد (831-902هـ/ 1427-1497م)، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ، حققه فرانز روزنثال، ترجمة صالح أحمد العلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1407هـ/ 1986م.

- السعدي، أبو القاسم علي بن جعفر (515هـ/ 1121م)، الأفعال، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1403هـ/ 1983م.
- السمين الحلبي، أحمد بن يوسف (756هـ/ 1354م)، الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، (د.ت).
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت 911هـ/ 1505م):
- الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق سعيد المندوب، دار الفكر، لبنان، ط 1، 1416هـ/ 1996م.
- تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، ط 1، 1371هـ/ 1952م.
- تحذير الخواصّ من أكاذيب القصّاص، دار ابن زيدون، بيروت-لبنان.
- الدر المنثور، دار الفكر، بيروت، 1993م.
- العرف الوردي في أخبار المهدي، تحقيق أبي يعلى البيضاوي، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط 1، 1427هـ.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998م.
- الشبلي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله (769هـ/ 1367م)، آكام المرجان في أحكام الجانّ، ضبطه وصحّحه أحمد عبد السلام، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1408هـ/ 1988م.
- الشريف الرضي، الديوان، طبع باعثناء أحمد عبّاس الأزهرى، المطبعة الأدبيّة، بيروت، 1307هـ/ 1898م.
- شهاب الدين، أبو فراس الميانقي اللاذقي (872-937هـ/ 1467-1530م):
- رسالة أسبوع دور الستّر، ضمن أربع رسائل إسماعيلية، تحقيق عارف تامر، دار الكشف، بيروت-لبنان، ط 1، نيسان 1953م.
- «رسالة مطالع الشمس في معرفة النفوس»، ضمن أربع رسائل

- إسماعيلية، تحقيق عارف تامر، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت-لبنان، ط2، 1978م.
- الشهرستاني، أحمد محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر (479-548هـ/ 1086-1153م)، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1404هـ.
- الشهيد الثاني، زين الدين بن علي بن أحمد العاملي الجبعي (911-966هـ/ 1505-1559م)، منية المريد في آداب المفيد والمستفيد، تحقيق رضا المختاري، مكتب الإعلام الإسلامي، ط1، 1409هـ-ق- 1368هـ ش/ 1988م.
- الشيخ الصدوق (ابن بابويه القمي)، محمد بن علي بن الحسين بن موسى (306-381هـ/ 918-991م):
- الاعتقادات في دين الإمامية، تحقيق عصام عبد السيد، دار المفيد، بيروت-لبنان، ط2، 1414هـ/ 1993م.
- الأمالي، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم-طهران، ط1، 1417هـ ق.
- علل الشرائع، تقديم السيد محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها، النجف الأشرف، 1386هـ/ 1966م.
- عيون أخبار الرضا عليه السلام، تصحيح وتعليق وتقديم الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، 1404هـ/ 1984م.
- كمال الدين وتمام النعمة، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، محرم 1405هـ/ 1363هـ ش.
- معاني الأخبار، تقديم، السيد محمد مهدي السيد حسن الخرسان، منشورات المطبعة الحيدرية في النجف الأشرف، 1381هـ/ 1971م.

- المقنع والهداية، سلسلة المتون الفقهية (1)، تحقيق وتقديم محمد الخراساني (الشهير بواعظ زاده)، مؤسسة المطبوعات الدينية، قم، سراي أمجد، المكتبة الإسلامية، طهران، ذو الحجة الحرام، 1377هـ.
- من لا يحضره الفقيه، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المشرفة، ط2، (د.ت).
- الهداية، تحقيق مؤسسة الهادي، مطبعة اعتماد، قم، ط1، رجب 1418هـ.
- الشيخ الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي (شيخ الطائفة) (385-460هـ / 969-1068م):
- التبيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح أحمد حبيب قصير العاملي، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، دار إحياء التراث العربي، ط1، رمضان 1409هـ.
- مصباح المتهجد، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت-لبنان، ط1، 1411هـ / 1991م.
- الشيخ المفيد، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان بن عبد السلام العكبري (ابن المعلم) (336-413هـ / 948-1022م):
- تفسير القرآن المجيد، تحقيق السيد محمد علي أيازي، مؤسسة بوستان كتاب، قم، إيران، ط1، 1424هـ ق / 1382هـ ش.
- المزار، تحقيق السيد محمد باقر الأبطحي، دار المفيد، بيروت-لبنان، ط2، 1414هـ / 1993م.
- المسائل العكبرية، تحقيق علي أكبر الإلهي الخراساني، دار المفيد، بيروت-لبنان، ط2، 1414هـ / 1993م.
- الصفار، أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ (ت 290هـ / 903م)، بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد (ع)، تحقيق وتصحيح

- وتعليق وتقديم الحاج ميرزا حسن كوجه باغي، مطبعة الأحمدية، طهران، 1404 هـ / ق / 1362 هـ ش.
- الصنعاني، عبد الرزاق بن همام (126-211 هـ / 744-826 م)، تفسير القرآن، تحقيق مصطفى مسلم محمد، مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 1410 هـ.
 - الصوري، محمد بن علي بن حسن الداعي الإسماعيلي (ت. ق 5 هـ / 11 م)، القصيدة الصورية، رسالة إسماعيلية واحدة، تحقيق وتقديم عارف تامر، عن المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1955 م.
 - الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب (ت 360 هـ / 971 م)، المعجم الكبير، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط 2، 1404 هـ - 1983 م.
 - الطبرسي (الأب)، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن بن الفضل (ت 548 هـ / 1153 م):
 - تفسير جوامع الجامع، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط 1، 1418 هـ.
 - تفسير مجمع البيان، تحقيق وتعليق لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين، تقديم السيد محسن الأمين العاملي، مؤسسة الأعلمي للطبوعات، بيروت-لبنان، ط 1، 1415 هـ / 1995 م.
 - الطبرسي (الابن)، أبو نصر رضي الدين بن أمين الدين أبي علي الحسن بن الفضل (ق 6 هـ / 12 م)، مكارم الأخلاق، منشورات الشريف الرضي، ط 6، 1392 هـ / 1972 م.
 - الطبرسي، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب (ت 560 هـ / 1165 م)، الاحتجاج، تعليق وملاحظات السيد محمد باقر الخراسان، دار النعمان، النجف الأشرف، 1386 هـ / 1966 م.

- الطبرسي، ميرزا حسين النوري (ت 1320هـ/ 1902م)، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت- لبنان، ط 2، 1408هـ/ 1988م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (224-310هـ/ 839-922م):
- تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1407م.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن [التفسير]، تقديم الشيخ خليل الميس وضبط وتوثيق وتخريج صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، 1405هـ؛ تحقيق الشاكرين، مؤسّسة الرسالة، ط 1، 1420هـ/ 2000م.
- الطبري (الشيعة)، أبو جعفر أحمد بن عبد الله بن محمد (615-694هـ/ 1218-1294م)، الرياض النضرة في مناقب العشرة، تحقيق عيسى عبد الله محمد مانع الحميري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1996م.
- الطرطوشي، أبو بكر محمد بن محمد بن الوليد الفهري (520هـ/ 1125م)، سراج الملوك، من أوائل المطبوعات العربيّة، مصر، 1289هـ/ 1872م.
- الطريحي، الشيخ فخر الدين (1085هـ/ 1674م)، مجمع البحرين، مطبعة چاپخانه طراوت، طهران، ط 2، 1362هـ ش.
- الطهراني، آغا بزرك (ت 1389هـ/ 1969م)، الذريعة في تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت-لبنان، ط 2، (د.ت).
- الطيالسي، أبو داود سليمان بن داود الفارسي البصري (ت 204هـ/ 819م)، مسند أبي داود الطيالسي، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).
- العسكري، أبو محمّد الحسن بن علي الهادي بن محمّد الجواد (232-260هـ/ 846-873م)، تفسير الإمام العسكري (منسوب إليه) [التفسير]،

- محققة برعاية السيد محمد باقر الموحد الأبطحي، مدرسة الإمام المهدي، قم المقدسة، ط 1، ربيع الأول، 1409هـ.
- العصامي، عبد الملك بن حسين بن عبد الملك الشافعي المكي (ت 1111هـ/ 1699م)، سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1419هـ/ 1998م.
- العلامة الحلّي، جمال الدين الحسن [الحسين] بن يوسف بن علي بن المطهر الحلبي (648-726هـ/ 1250-1325م):
- أجوبة المسائل المهنائيّة، الخيام، قم، 1401هـ.
- تذكرة الفقهاء، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، طبعة جديدة، مهر، قم، ط 1، صفر، 1414هـ.
- منتهى المطلب في تحقيق المذهب، تحقيق قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، مؤسسة الطبع والنشر في الأستانة الرضوية المقدسة، ط 1، 1412هـ.
- العياشي، أبو النضر محمد بن مسعود السلمي (ت 320هـ/ 932م)، تفسير العياشي [التفسير]، تحقيق وتصحيح وتعليق السيد هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، (د.ت).
- العيدروسي، عبد القادر بن شيخ بن عبد الله (978هـ- 1037هـ/ 1570م- 1628م)، تاريخ النور السافر عن أخبار القرن العاشر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1405هـ.
- الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (450-505هـ/ 1058-1111م):
- الاقتصاد في الاعتقاد، وضع حواشيه عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط 1، 1424هـ/ 2004م.

- كتاب الإملاء في إشكايت الإحياء، ضمن كتاب إحياء علوم الدين، دار الكتاب العربي، (د.ت).
- مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر، بيروت، 1416هـ.
- الفاكهي، أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن العباس (217-275هـ/ 832-888م)، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، تحقيق د. عبد الملك عبد الله دهيش، دار خضر، بيروت، ط 2، 1414هـ.
- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري (100-170هـ/ 718-786م)، كتاب العين، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي، والدكتور إبراهيم السامرائي، مطبعة الصدر، مؤسسة دار الهجرة، ط 2، 1410هـ.
- الفناري، محمد بن حمزة بن محمد شمس الدين الفناري الرومي الحنفي (751-834هـ/ 1350م-1430م)، مصباح الأنس بين المعقول والمشهود في شرح مفتاح جمع الغيب والوجود، تصحيح وتقديم محمد خواجوي، انتشارات مولی، طهران-إيران، ط 1، 1416هـ ق-1374هـ ش/ 1995م.
- الفيض الكاشاني (أو الكاشي)، محسن بن مرتضى بن فيض الله محمود (1008-1090هـ/ 1600-1680م):
- التفسير الأصفي، تحقيق مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، ط 1، 1418هـ ق-1376هـ ش.
- الصافي في تفسير كلام الله الوافي، المعروف بالتفسير الصافي، صححه وقدم له وعلّق عليه العلامة الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الهادي، قم المقدّسة، ط 2، رمضان، 1416هـ ق-1374هـ ش/ كانون الثاني/يناير، 1996م.
- الوافي، حقّقه وصحّحه وعلّق عليه وقابله مع الأصل ضياء الدين الحسيني «العلامة» الأصفهاني، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي (ع) العامة، أصفهان، ط 1، 1406هـ.

- القاضي النعمان، أبو حنيفة بن أبي عبد الله محمد بن المنصور بن أحمد بن حيون (ت 363هـ/974م):
- الأرجوزة المختارة، تحقيق وتعليق إسماعيل قربان حسين؟ وناوالا، معهد الدراسات الإسلامية، جامعة مجيل، مونتريال-كندا، ط1، 1970م.
- تأويل الدعائم، تحقيق وتقديم محمد حسن الأعظمي، دار المعارف، مصر، (د.ت).
- المجالس والمسائرات، تحقيق الحبيب الفقي، وإبراهيم شبّوح، ومحمد اليعلاوي، دار المنتظر، بيروت-لبنان، ط1، 1996م.
- القبانجي، السيد حسن [معاصر]، مسند الإمام علي، تحقيق الشيخ طاهر السلامي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ/2000م.
- القزويني، أبو عبد الله محمد بن يزيد (207-275هـ/822-888م)، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، (د.ت).
- القزويني، زكريا بن محمد بن محمود الأنصاري (605-682هـ/1208-1283م)، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت-لبنان، (د.ت).
- القلقشندي، أحمد بن علي بن أحمد الفزاري القاهري (756-821هـ/1355-1418م)، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، تحقيق د. يوسف علي طويل، دار الفكر، دمشق، ط1، 1987م.
- القمّي، أبو الحسن علي بن إبراهيم (ت 329هـ/941م)، تفسير القمي، تصحيح وتعليق وتقديم السيد طيب الموسوي الجزائري، مؤسسة دار الكتاب، منشورات مكتبة الهدى، قم، إيران، ط3، صفر 1404هـ.
- القنوجي، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي بن لطف الله

- الحسيني البخاري (1248-1307هـ/1832-1890م)، أبجد العلوم
الوشى المرقوم في بيان أحوال العلوم، تحقيق عبد الجبار زكار، دار
الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1978م.
- القيومي، الشيخ جواد (جمع) [معاصر]، صحيفة الزهراء عليها السلام،
مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط3،
1373هـ ش.
- الكسائي، محمد بن عبد الله (ق 6-7هـ/12-13م)، بدء الخلق وقصص
الأنبياء، تحقيق ودراسة د. الطاهر بن سالم، دار نقوش عربية، تونس،
ط1، 1998م.
- الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق (ت 329هـ/941م)،
الكافي، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، مطبعة الحيدري، دار الكتب
الإسلامية، طهران، ط4، 1362 ش.
- الكوفي، أبو القاسم فرات بن إبراهيم بن فرات الكوفي من أعلام الغيبة
الصغرى (ت 352هـ/963م)، تفسير فرات الكوفي، تحقيق محمد
كاظم، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي،
طهران، ط1، 1410هـ/1990م.
- المازندراني، محمد صالح بن أحمد بن شمس الدين (1081هـ أو
1086هـ/1670م أو 1675م)، شرح أصول الكافي، تحقيق وتعليق
الميرزا أبو الحسن الشعراني، ضبط وتصحيح السيد علي عاشور، دار
إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1421هـ/2000م.
- مالك بن أنس، أبو عبد الله الأصمعي (ت 179هـ/795م)، موطأ الإمام
مالك، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر،
(د.ت).
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري
البغدادي (364-450هـ/974-1058م):
- الأحكام السلطانية، دار الحديث، القاهرة، (د.ت).

- أعلام النبوة، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط 1، 1987م.
- تفسير النكت والعيون [التفسير]، تحقيق السيّد بن عبد المقصود بن عبد الرحمن، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان.
- المتقي الهندي، علي بن عبد الملك حسام الدين بن قاضي خان (888-975هـ/1483-1567م)، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ضبطه وفسر غريبه وصححه ووضع فهارسه ومفتاحه الشيخ بكرى حياني، والشيخ صفوة السفا، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1409هـ/1989م.
- مجاهد، أبو الحجاج بن جبر المخزومي (21-104هـ/642-722م)، تفسير مجاهد [التفسير]، تحقيق عبد الرحمن الطاهر، ومحمد السورتي، المنشورات العلمية، بيروت، (د.ت).
- المجلسي (الأوّل)، الشيخ محمد تقي بن مقصود علي (1003-1070هـ/1595-1660م)، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، علّق عليه وأشرف على طبعه السيد حسين الموسوي الكرمانى والشيخ علي پناه الاشتهادي، المطبعة العلميّة، قم، ربيع الأوّل 1399هـ/شباط/فبراير 1979م.
- المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي بن مقصود علي الأصفهاني (1037-1111هـ/1627-1700م)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، تحقيق يحيى العابدي الزنجاني، وعبد الرحيم الرباني الشيرازي، الطبعة الثانية المصحّحة، مؤسسة الوفاء، بيروت-لبنان، 1403هـ/1983م.
- مجهول، «ألف ليلة وليلة التركيّة» المسماة مناجاة البلغاء في مسامرة الببغاء، ترجمة سليم أفندي باز، عرّف بها وحققها (?) خليل حنا تادرس، مكتبة النّافذة، مصر، ط 1، 2005م.
- مجهول، ألف ليلة وليلة، المكتبة الثقافيّة، بيروت-لبنان، ط 2، 1401هـ/1981م.

- مجهول، «رسالة التحاميد الخمسة»، ضمن الأسرار الخفية في الأشعار الإسماعيلية، تحقيق إيف ماركيه، دار بيبليون، باريس، ط1، 2008م.
- مجهول، قصة فيروزشاه ابن الملك ضاراب، المكتبة الثقافية، بيروت، ط2، 1426هـ/2005م.
- المحدث القمي، الشيخ عباس بن محمد رضا بن أبي القاسم (1294-1359هـ/1876-1940م)، الكنى والألقاب، مكتبة الصدر، طهران، (د.ت).
- المرتضى، أبو القاسم علي بن السيد أبي أحمد الحسين (355-436هـ/966-1044م)، رسائل المرتضى، تحقيق وتقديم السيد أحمد الحسيني، مطبعة سيد الشهداء، دار القرآن الكريم، 1405هـ.
- المرتضى، الشريف أبي القاسم علي بن الطاهر أبي أحمد الحسين (ت 436هـ/1045م):
- أمالي السيد المرتضى في التفسير والحديث والأدب، صححه وضبط ألفاظه وعلق حواشيه السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم-إيران، ط1، 1325هـ/1907م.
- تنزيه الأنبياء، دار الأضواء، بيروت-لبنان، ط2، 1409هـ/1989م.
- الناصريات، تحقيق مركز البحوث والدراسات العلمية، مؤسسة الهدى، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية مديرية الترجمة والنشر، 1417هـ/1997م.
- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت 346هـ/957م):
- أخبار الزمان ومن أباده الحدثان وعجائب البلدان والغامر بالماء والعمران، أشرف على الطبع والتصحيح لجنة من الأساتذة مكتبة النجف الأشرف، دار الأندلس، بيروت-لبنان، 1386هـ/1966م.

- التنبيه والإشراف، تحقيق ومراجعة عبد الله بن إسماعيل الصاوي، دار الصاوي، القاهرة، (د.ت).
- مروج الذهب ومعادن الجوهر، الأنيس سلسلة تاريخ وحضارات تحت إشراف علي الكنز، تقديم محمد السويدي، موفم للنشر، 1989م.
- مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب (421هـ/1030م)، تجارب الأمم، تحقيق أبي القاسم إمامي، دار سروش، ط2، 1422هـ/2001م.
- مسلم بن الحجاج، أبو الحسين القشيري النيسابوري (ت 261هـ/875م)، صحيح مسلم، تحقيق فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت، (د.ت).
- المشهدي، الشيخ محمد بن محمد رضا القمي (1125هـ/1712م)، تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب، تحقيق حسين درگاهي، مؤسسة الطبع والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ط1، 1407هـ/ق/1366هـ/ش/1986م.
- المعدل، الشيخ حسن (ت 659هـ/1261م):
- رسالة مبتدأ العوالم ومبدأ دور الستر والتقية، ضمن أربع [كذا] كتب حقانية، تحقيق وتقديم مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط2، 1407هـ/1987م.
- «معرفة النفس الناطقة والعلوم الغامضة»، ضمن أربع كتب حقانية، تقديم وتحقيق مصطفى غالب، ط2، المؤسسة الجامعية، 1407هـ/1987م.
- المعري، أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان التنوخي (363-449هـ/973-1057م)، رسالة الغفران، صحتها إبراهيم اليازجي، مطبعة أمين هندية، القاهرة-مصر، ط1، 1325هـ/1907م.

- مقاتل، أبو الحسن بن بشير بن سليمان الأزدي بالولاء (البلخي) (150هـ/767م)، تفسير مقاتل بن سليمان [التفسير]، تحقيق أحمد فريد، دار الكتب العلمية، لبنان-بيروت، ط 1، 1424هـ/2003م.
- المقدسي، مطهر بن طاهر (بعد 355هـ/بعد 966م)، البدء والتاريخ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د.ت).
- المقدسي، يوسف بن يحيى (ق7هـ/ق13م)، عقد الدرر في أخبار المنتظر، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، ط 1، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1399هـ/1979م.
- مقديش، محمود بن سعيد (1154-1228 أو 1229هـ/1742-1813 أو 1814م)، نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، تحقيق علي الزواري ومحمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط 1، 1988م.
- المكّي، أبو طالب محمد بن علي بن عطية الحارثي (386هـ/996م)، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، ضبطه وصحّحه باسل عيون السود، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط 1، 1417هـ/1997م.
- الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد النيسابوري (ت 518هـ/1124م)، مجمع الأمثال، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).
- النسائي أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب (ت 303/915م)، السنن الكبرى، تحقيق د. عبد الغفار سليمان البنداري، وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1411هـ/1991م.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري (631هـ-676هـ)، صحيح مسلم بشرح النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 2، 1392م.
- النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم القرشي التيمي البكري (677-733هـ/1278-1333م)، نهاية الأرب في

- فنون الأدب، تحقيق مفيد قميحة وجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط 1، 1424هـ/2004م.
- الهائم المصري، شهاب الدين أحمد بن محمد (853-915هـ/1449-1509م)، التبيان في تفسير غريب القرآن، تحقيق، د. فتحي أنور الدابولي، دار الصحابة للتراث بطنطا، القاهرة، ط 1، 1992م.
- الهيثمي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد بن علي بن حجر السعدي الأنصاري (909-974هـ/1504-1567م)، الزواجر عن اقتراف الكبائر، دار الفكر، ط 1، 1407هـ/1987م.
- الواحدي، أبو الحسن، علي بن محمد (ت 468هـ/1076م)، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، ط 1، 1415هـ/1994م.
- الواسطي، أسلم بن سهل الرزاز (ت 292هـ/905م)، تاريخ واسط، تحقيق كوركيس عواد، عالم الكتب، ط 1، بيروت، 1406هـ.
- وكيع، أبو بكر محمد بن خلف بن حيان بن صدقة الضبي (ت 306هـ/918م)، أخبار القضاة، عالم الكتب، بيروت، (د.ت).
- اليافعي، أبو محمد عفيف الدين عبد الله بن أسعد (768هـ/1366م)، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، وضع حواشيه خليل المنصور، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط 1، 1417هـ/1997م.
- اليعقوبي، أحمد بن إسحاق (أبي يعقوب) بن جعفر بن وهب بن واضح (بعد 292هـ/بعد 905م)، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت، (د.ت).
- اليوسي، نور الدين أبو علي الحسن بن مسعود بن محمد (1102هـ/1690م)، زهر الأكم في الأمثال والحكم، تحقيق محمد حجي، ومحمد الأخضر، الشركة الجديدة، دار الثقافة، الدار البيضاء-المغرب، ط 1، 1401هـ/1981م.

المراجع:

- ابن سليمان، فريد، مدخل إلى دراسة التاريخ، مركز النشر الجامعي، سلسلة علوم إنسانية، تونس، 2000م.
- ابن عبد الجليل، المنصف، الفرقة الهامشية في الإسلام: بحث في تكون السنية الإسلامية ونشأة الفرقة الهامشية وسيادتها واستمرارها، مركز النشر الجامعي، المركز القومي البيداغوجي، تونس، ط1، 1419هـ/1999م.
- أبو شهبة، محمد بن محمد، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، مكتبة السنة، مصر، ط4، 1408هـ.
- أبو معاش، علي، الأربعين في حب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع)، دار الاعتصام، 1428هـ ش.
- إدي، وليام، الكنز الجليل في تفسير الإنجيل، مجمع الكنائس في الشرق الأدنى، بيروت-لبنان، 1973م.
- إلياد، مرسيا، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق، ط1، 1986-1987م.
- الأمين، السيد محسن، أعيان الشيعة، تحقيق وتخريج حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت-لبنان، (د.ت).
- أوبوايه (جانين)، وإيمار (أندريه)، تاريخ الحضارات العام: الشرق واليونان القديمة، نقله إلى العربية فريد م. داغر، وفؤاد ج. أبو ريحان، بمساهمة يوسف أسعد داغر وأحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 1986م.
- إيبش، أحمد، التلمود كتاب اليهود المقدس تاريخه وتعاليمه ومقتطفات من نصوصه، قدّم له سهيل زكار، دار قتيبة، دمشق، ط1، 2006م.
- إيكو، أمبرتو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000م.

- بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية د. عبد الحليم النجار، دار المعارف، مصر، ط2، القاهرة، 1968م.
- بغورة، الزواوي، «العلامة والرمز في الفلسفة المعاصرة» (التأسيس والتجديد)، ضمن عالم الفكر، المجلد 35، العدد 3، عدد خاص «السيمائيات»، كانون الثاني/يناير- آذار/مارس 2007م.
- بن زئيف، إسرائيل (ولفنسون)، كعب الأحبار، سلسلة اليهودية بأقلام يهودية، دار ومكتبة بيبليون، جبيل، لبنان، 2010م.
- التريكي، فتحي، أفلاطون والديالكتيكية، الدار التونسية للنشر، 1985م.
- التيمومي، الهادي، مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم في العالم الغربي من «النهضة» إلى «العولمة»، دار محمد علي للنشر، سلسلة مفاهيم، تونس، ط1، 2003م.
- الجابري، محمد عابد :
- «السنوية»، ضمن دراسات مغربية مهداة إلى المفكر محمد العزيز الحبابي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط2، 1987م.
- بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، كانون الثاني/يناير، طبعة خاصة بالمغرب، 1986م.
- تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، ط2، أيار/مايو 1985م.
- العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط6، 1994م.
- نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار التنوير، ط4، 1985م.
- العقل السياسي العربي محدّداته وتجليّاته، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، 1990م.

- الجلاّلي، محمد حسين الحسيني، دراسة حول نهج البلاغة، مؤسّسة الأعلّمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، ط 1، 1421هـ/ 2001م.
- جمال الدين، محمد السعيد :
- دولة الإسماعيليّة في إيران بحث في تطوّر الدعوة الإسماعيليّة إلى قيام الدولة، الدار الثقافيّة للنشر، القاهرة، ط 1، 1419هـ/ 1999م.
- علاء الدين عطا ملك الجويني بعد انقضاء الخلافة العبّاسيّة في بغداد، القاهرة، ط 1، 1402هـ/ 1982م.
- الجمل، بسّام، من الرّمز إلى الرّمز الديني: بحث في المعنى والوظائف والمقاربات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفّاقس، مطبعة التفسير الفني بصفّاقس، تونس، ط 1، كانون الثاني/يناير 2007م.
- جينزبرغ، لويس، أساطير اليهود، ترجمة حسن حمدي السطّاتي، دار الكتاب العربي، حلب-دمشق، ط 1، سورية، 2007م.
- الحيدري، كمال، علم الإمام، تقرير الشيخ علي حمود العبادي، دار فراق، ط 1، 1429هـ/ 2008م.
- الخازن، الشيخ نسيب وهيب، أوغاريت، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1961م.
- خريف، البشير، الدقلة في عراجينها، الدار التونسية للنشر، (د.ت).
- الخزازي، محسن، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم-إيران، ط 5، 1418هـ.
- دوران، جيلبير :
- الأنثروبولوجيا رموزها، أساطيرها، أنساقها، ترجمة مصباح الصمد، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات، بيروت، ط 2، 1413هـ/ 1993م.
- الخيال الرّمزي، ترجمة علي المصري، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات، ط 1، 1411هـ/ 1991م.

- دي لأكروا، بيتي، قصّة «ألف يوم ويوم» فروخ ناز شهرزاد آسيا الوسطى، ترجمة نعمة الله إبراهيم، وزاهد الله منور، وتيمور مختار، شركة المطبوعات، بيروت-لبنان، ط 1، 1994م.
- ديورانت، ول، (بالاشتراك)، دروس التاريخ، ترجمة علي شلش، دار سعاد الصباح، الكويت، ط 1، 1993م.
- الذهبي، محمّد حسين، الإسرائيليات في التفسير والحديث، مكتبة وهبة، القاهرة-مصر، ط 4، 1990م.
- الربيعو، تركي علي، العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1994م.
- رضا، محمّد رشيد بن علي (1282-1354هـ/ 1865-1935م)، تفسير القرآن الكريم المعروف بتفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.
- ريكور، بول :
- الزمان والسرد، ترجمة سعيد الغانمي، وفلاح رحيم (عن الترجمة الإنجليزية)، وراجعته عن الفرنسية جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، كانون الثاني/يناير (جانفي)، 2006م.
- نظرية التأويل : الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط 2، 2006م.
- الزحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، دمشق، 1418هـ.
- الزروقي، عبد المجيد، المنهجية أو البلاغة القانونية: التعبير عن التفكير، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 2010م.
- زگار، سهيل، المحذوف من التوراة كاملاً، دار قتيبة، دمشق، بيروت، ط 1، 2006م.

- سالم، غسان سليم، محاور الالتقاء ومحاور الافتراق بين المسيحية والإسلام، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2004م.
- سزكين، فؤاد، تاريخ التراث العربي، نقله إلى العربية د. محمد فهمي حجازي، وراجع د. عرفة مصطفى، وسعيد عبد الرحيم، وأعاد صنع الفهارس د. عبد الفتاح محمد الحلو، أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1403هـ/ 1983م.
- السعدي، محمد، حول موثوقيّة الأنجيل والتوراة، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، ط 1، 1986م.
- السعفي، وحيد، العجيب والغريب في القرآن من خلال جامع الأحكام للقرطبي، تبر الزمان، تونس، ط 1، 2001م.
- سليمان، حسن سليمان، الشيطان في الفكر الإسلامي من خلال القرآن والسنة النبوية، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 2001م.
- السواح، فراس:
- الأسطورة والمعنى: دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، دار علاء الدين، دمشق، ط 2، 2001م.
- مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة، سورية، أرض الرافدين، دار علاء الدين، دمشق، ط 13، 2002م.
- شاكر (جميل)، والمرزوقي (سمير)، مدخل إلى نظرية القصّة تحليلاً وتطبيقاً، الدار التونسية للنشر، تونس، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، سلسلة علامات، (د.ت).
- شبل، مالك، معجم الرموز الإسلامية، شعائر، تصوّف، حضارة، نقله إلى العربية أنطوان إ. الهاشم، دار الجيل، بيروت، ط 1، 2000م.
- شعبو، أحمد ديب، «سفر التكوين في أساطير الإغريق وقدماء العرب»، الفكر العربي المعاصر، العدد 52-53، أيار/ مايو - حزيران/ يونيو، 1988م.

- الشعراوي، محمد متولي (1911-1998م)، تفسير الشعراوي المعروف بالخواطر، مطابع أخبار اليوم، 1997م.
- الصلابي، علي محمد محمد:
- أسمى المطالب في سيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه (شخصيته وعصره - دراسة شاملة)، مكتبة الصحابة، الشارقة، الإمارات، 1425هـ/2004م.
- المغول [التتار] بين الانتشار والانكسار، دار الأندلس الجديدة، مصر، 1430هـ/2009م.
- صلاح الدين الأيوبي وجهوده في القضاء على الدولة الفاطمية وتحرير بيت المقدس، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط1، 1429هـ/2008م.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت-لبنان، ط1، 1414هـ.
- الصوري، الكاهن السامري أبو الحسن إسحاق (مترجم)، التوراة السامرية، النص الكامل للتوراة السامرية باللغة العربية، نشرها وعرف بها أحمد حجازي السقا، طبعة دار البيان، ط1، القاهرة، 1398هـ/1978م.
- عبد الرحمن، خليل (إعداد)، أستا الكتاب المقدس للديانة الزرادشتية، ترجمة عبد الرحمن نعمان، وخالدة حسن، وسليمان عثمان، وعبد الرحمن مقداد، وتعليق إبراهيم محمود، روافد للثقافة والفنون، سورية، ط2، 2008م.
- عبد العزيز، ألفه محمد كمال، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985م.
- العجمي، محمد الناصر، في الخطاب السردي، نظرية غريماس، الدار العربية للكتاب، (د.ت).
- عجيبة، محمد:
- حفريات في الأدب والأساطير، دار المعرفة للنشر، ط1، 2006م.

- موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، دار الفارابي، بيروت-لبنان، ط 1، 1994م.
- العروي، عبد الله، مفهوم التاريخ الجزء الأول الألفاظ والمذاهب، المركز الثقافي العربي، ط 3، 1997م.
- عطوان، حسين، الزندقة والشعوبية في العصر العباسي الأول، دار الجيل، بيروت-لبنان، (د.ت.).
- العظم، صادق جلال، «مأساة إبليس، نظرة جديدة إلى موضوع قديم»، مجلة الحوار، العدد 2، السنة 4، كانون الثاني/يناير-شباط/فبراير 1966م.
- علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقى، ط 4، 1422هـ/ 2001م.
- عواد، كوركيس، الذخائر المشرقية، جمع وتقديم وتعليق جليل العطية، المجلد الرابع «التعريف بالمخطوطات وفهارسها، دار الغرب الإسلامي، (د.ت.).
- فرانكفورت هـ، فرانكفورت هـ. ا.، ولسن جون ا.، جاكوبسن توركيلد، ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، ومراجعة د. محمود الأمين، منشورات دار مكتبة الحياة، بغداد، بيروت، 1960م.
- فروم، إيريش، الحكايات والأساطير والأحلام، ترجمة صلاح حاتم، دار الحوار، ط 1، سورية، 1990م.
- فوكو، ميشيل:
- جنيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي، وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، سلسلة المعرفة الفلسفية، المغرب، ط 1، 1988م، ص 33.
- حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط 1، 1986م.

- الكلمات والأشياء، مركز الإنماء القومي، مشروع مطاع صفدي للينابيع IV، لبنان 1989-1990م.
- القلعي، معجم لغة الفقهاء عربي-إنجليزي، دار النفائس، بيروت-لبنان، ط2، 1408هـ/1988م.
- القمني، السيد محمود، الأسطورة والتراث، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1993م.
- كانافاجيو، بيار، معجم الخرافات والمعتقدات الشعبيّة في أوروبا، ترجمة أحمد الطّبال، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات، ط1، 1413هـ/1993م.
- كريم، صمويل نوح، أساطير العالم القديم، ترجمة د. أحمد عبد الحميد يوسف، ومراجعة د. عبد المنعم أبو بكر، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1974م.
- الكسّزان الحسيني، السيد الشيخ محمد بن الشيخ عبد الكريم، موسوعة الكسّزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، دار آية، بيروت، 1426هـ/2005م.
- كوبر، غريس، أساطير إغريقيّة ورومانيّة، ترجمة غانم الدّبّاغ، شركة التايمس، بغداد، 1984م.
- كينر، كريج س.، الخلفيّة الحضاريّة للكتاب المقدّس، العهد الجديد، دار الثقافة، البانوراما، القاهرة، ط1، 2006م.
- لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، وتعهده وأشرف عليه أحمد عويدات، بيروت، باريس، ط2، ص 1398.
- المجمع اللغوي، المعجم الفلسفي، القاهرة، 1403هـ/1983م.
- المخلي، علي، التحليل والتأويل قراءة في مشروع محمد عابد الجابري، منشورات كارم الشريف، تونس، ط1، كانون الثاني/يناير 2010م.
- مذكور، إبراهيم (إشراف)، المعجم الفلسفي، عن المجمع العلمي، الهيئة العامّة للمطابع الأميريّة، القاهرة، 1403هـ/1983م.

- المسعدي، محمود:
- السدّ، سلسلة عيون معاصرة، دار الجنوب للنشر، 1992م.
- حدّث أبو هريرة قال...، دار الجنوب للنشر، تونس، ط3، 1989م.
- مسعود، ميخائيل، الأساطير والمعتقدات عند العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، 1994م.
- المسعودي، حمّادي:
- فنّيّات قصص الأنبياء في التراث، مسكيلاني للنشر، ط1، آب/أغسطس 2007م.
- متخيّل النصوص المقدّسة في التراث العربي الإسلامي، دار المعرفة للنشر، تونس، ط1، 2007م.
- الملكي، الشيخ محمد باقر، توحيد الإمامية، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، مؤسسة الطباعة والنشر، ط1، (د.ت).
- مويشن، المصطفى، بنية المتخيّل في نص ألف ليلة وليلة، دار الحوار، اللاذقية-سوريّة، ط1، 2005م.
- نغري، القاضي الشيخ عبد النبي بن عبد الرسول الحنفي الهندي الأحمد (من أعيان القرن الثاني عشر للهجرة/الثامن عشر للميلاد)، دستور العلماء في اصطلاحات العلوم والفنون (المعروف بجامع العلوم)، حققه وعزّب عباراته الفارسية حسن هاني فحّص، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1421هـ/2000م.
- نعناعة، رمزي، الإسرائيليّات وأثرها في كتب التفسير، دار القلم، دمشق، دار الضياء، بيروت، ط1، 1390هـ/1970م.
- النفزاوي، أبو عبد الله محمد بن محمد، الروض العاطر، مطبعة التيجاني المحمّدي، (د.ت).
- هيجل، ف.، محاضرات في فلسفة التاريخ الجزء الأوّل: العقل في التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتّاح إمام، ضمن المكتبة الهيجليّة، دار التنوير، ط3، 1983م.

المراجع باللغات الأجنبية:

- «Kingu», in Britannica Encyclopedia of World Religions, Chicago, 2006, p 641.
- Abelson, J., Jewish Mysticism, G. Bell and Sons, London, 1913, p 133.
- Abrahams, Israel, «Tabernacle», in E.J. 2nd, Vol. 19, pp. 418-423.
- Curran, Bob, Encyclopedia of The Undead, Book-mart Press, U.S.A., 2006.
- Abrahams, Israel (et autres), «God», in E.J., 2nd, Vol. 7, pp. 652-677.
- Adams, Nicholas, «Shapers of Protestantism: F. D. E. Schleiermacher», in The Blackwell Companion to Protestantism, edited by McGrath, Alister E., and Marks, Darren C., Blackwell Publishing Ltd, 2004, USA.
- Ahimaaz, (Court Historian), The Book of King Solomon, Discovered, Translated and Annoted by Professor Solomon, Top Hat Press, U.S.A., 2005.
- Alleau, René, De la nature des symboles, petite bibliothèque payot, 2006.
- Amiet, Pierre, et autres, «Perse: C. Art», dans E. U., Paris, 1985, Corpus 14, pp. 270-284; 1992, Corpus 17, pp. 904-918.
- Anawaty, Georges, C., «La notion de "Péché Originel" existe-t-elle dans l'Islam?», Studia Islamica, XXXI-XXXII, 1970.
- Annas, Julia, Plato a very short introduction, Oxford University Press, N.Y., 2003.
- Armagand, Françoise, «Bestiaires», dans E. U., Paris, 1984, Corpus 3, pp. 535-544; 1993, Corpus 4, pp 43-52.
- Arnold, M.B., «imagination», in The New Catholic Encyclopedia, Vol. 7, p. 326-327.
- Avis, Paul, God and the Creative Imagination: Metaphor, Symbol, and Myth in Religion and Theology, Routledge, London, 1999.
- Awn, P. J., Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology, Leiden, E. J. Brill, 1983.

- Baer, Eva, «Tāwūs», in E.I.2nd, Leiden, Brill, 2000, pp. 396-397.
- Baker, Robert (Rev), Synonyms of the Old Testament their Bearing on Christian Doctrine, William M. Eerdmans Publishing Company, 1897.
- Balay, Christophe (en collaboration), «Perse: langues et littératures», dans E. U., Paris, 1985, Corpus 14, pp. 264-270; 1992, Corpus 17, pp. 898-904.
- Bar-Asher, Meir M., «Yazidis», in Medieval Islamic Civilisation: an Encyclopedia, Routledge, N.Y., London, 2006.
- Baring-Gould, Rev. S. M. A., Legends of the Patriarchs and Prophets and other old testament characters from various sources, American book exchange, N.Y., 1881.
- Barker, Chris, «Myth», in the Sage Dictionary of Cultural Studies, Sage Publication, London, 2004.
- Barthes, Roland, Fragments de mythologies, ed. Seuil, Paris, 1957
- Bell, Richard, The origin of Islam in its Christian environment, London, 1926.
- Biedermann, Hans, Dictionary of Symbolism, translated by James Hulbert, Wordsworth Reference, 1996.
- Bounfour, A., «Sexe, parole, et culpabilité dans le récit coranique de l'origine», Studia Islamica, 1995/I, (Juin), 81.
- Bowie, Andrew, «The philosophical significance of Schleiermacher's hermeneutics», in The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher, Edited by Jacqueline Marina, Cambridge University Press, 2005.
- Bremmer, J.N., «Pandora or the Creation of a Greek Eve», in The Creation of Man and Woman Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian traditions, edited by Gerard P. Luttikhuisen, Brill, Leiden, 2000, pp. 19-33...
- «myth»; in E. B., Chicago, 2005, pp. 715-732.
- Bunyan, John, An Exposition on the First Ten Chapters of the Genesis, and Part of the Eleventh, by Charles Doe (editor), 1st edition 1691.

- Calasso, Giovanna., «Intervento di Iblīs nella creazione dell'uomo. L'ambivalente figura del "nemico" nelle tradizioni islamiche», Rivista. degli Studi Orientali, volume, XLV, 1970.
- Campbell, Joseph, The Hero with thousand faces, commemorative edition, Princeton University Press, 2004.
- Carlier, Christophe, et Griton-Rotterdam, Nathalie, Des Mythes aux Mythologies, ellipses, 1994.
- Cassandra, Eason, Fabulous creatures, mythical monsters, and animal power symbols, Greenwood Press, London, 2008.
- Charles, David, «Aristotle and modern realism» in Aristotle and moral realism, edited by Robert Heinantan, Westview Press, Boulder, San Francisco, 1995.
- Charles, R. H., Apocalypsis Mosis, from the Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, Oxford, The Clarendon Press, 1913.
- Chebel, Malek, Encyclopédie de l'amour en Islam, Petite Bibliothèque Payot.
- Chebel Malek, L'imaginaire arabo-musulman, PUF, 2002.
- CHEVALIER, Jean, et, GHEERBRANT Alain, Dictionnaire des symboles, Ed. Robert LAFON, Jupiter, 1982.
- Chipman, Leigh N. B., «Adam and the angels: an examination of mythic elements in islamic sources», Arabica,. XLIX, 4, 2002.
- Cirlot, J. E., A Dictionary of Symbols, 2nd, translated from the spanish by Jack Sage, Routledge, London, 1971.
- Clarke, Adam, Clarke's Commentary Job, a Commentary and Critical Notes on the Holy Bible Old and New Testaments, Wesleyan Heritage Publications, 1998.
- Coleman, J. A., Dictionary of Mythology, ArcTurus, London, 2007.
- Comte, Fernand, Dictionary of Mythology, Wordsworth Reference, 1994.
- Courtois, V., «The islamic conception of the Devil», Notes on Islam, V., VII, N° 1, March, 1954, June, 1954; N° 3-4, Sept.- Dec., 1954.

- Culler, Jonathan, *Barthes a very short introduction*, Oxford University Press, 2002
- Darmesteter, James (translator), *The Zend-Avesta, part I, The Vendîdâ, Sacred Books of the East, Volume 4*, Oxford University Press, 1880.
- Davey, Nicholas, *Unquiet Understanding Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, State University of New York Press, USA, 2006, p. 31 et suite.
- Fédida, Pierre, «Interprétation», in E.U., Paris, 1992, Corpus 12, pp. 501-504.
- De Blois, F. C., «Zindîk», in E.I.², Brill, Leiden, Vol. 10, pp. 511-513.
- De Graeve, F., «Myth, Literary», in *The New Catholic Encyclopedia*, 2nd edition, Thomson Gale, U.S.A., 2003.
- De Manhar, Nurho, *The Seohar Ha-Zohar or the Book of Light*, Theosophical Publishing Company, N.Y., 1900.
- Declais, Jean-Louis, «La tenue d'Adam», *Arabica*, T. XLVI, Leiden, 1998.
- Detienne, Marcel, (updated by Bernabé, Alberto 2005), «Orpheus», in *Gale Encyclopedia of Religion*, 2nd edition, Vol. 10.
- Detienne, Marcel, «Orphisme», dans E.U., Paris, 1985, Corpus 13, pp. 741-742.
- Djebli, Moktar, «Nahdj al-Balagha», in *Encyclopedia of Islam* 2nd edition, Vol. 7.
- Djebli, Moktar. "Encore à Propos de l'Authenticite' du Nahj al-Balagha!" in *Studia Islamica*, LXXV, 1992.
- Dortier, Jean François (Direction), *Le Dictionnaire des Sciences Humaines*, Editions Delta, Beyrouth, Liban, 2007.
- Dosse, François, «Le Moment Ricoeur», dans *Vingtième siècle, Revue d'histoire*, Année 2001, V. 69, N° 69.
- Dumézil, Georges, *Mythe et épopée: Types épiques indo-européen: un héros, un sorcier, un roi*, 4^{ème} édition, Gallimard, 1971.
- Durand, Gilbert «Symbolisme de la terre», E. U. Paris, 1985, Corpus 17, pp. 952-954; 1992, Corpus 22, pp. 326-328.

- Durand, «Symbolisme du ciel», dans E.U., Paris, 1993, Corpus 5, pp. 800-801.
- Durand, L'imaginaire Essai sur les sciences et la philosophie de l'image, Hatier, Paris, 1994.
- Durant, "Symbolisme du feu", dans E.U, Paris, 1984, Corpus 7, pp. 917-921.
- During, Jean, Islam le combat mystique, éd., Robert Laffont, 1975.
- Eisen (Arri), and Laderman (Gary), (Editors), Science, religion and society, An Encyclopedia of History, Culture, and controversy, Armonk, New York, London, England, 2007.
- Eliade, M., «Les Mythes de la création», dans E.U., Paris, 1984, Corpus 5, pp. 663-667.
- Eliade, M., Aspect du mythe, Gallimard, 1963.
- Eliade, M., «Mythes du Déluge», in E.U., Paris, 1993, Corpus 7, pp. 147-148.
- Eliade, M., Traité d'histoire des religions, Payot, Paris, 1964.
- Elwell, Water A., «Bride of Christ», in Baker encyclopedia of the Bible, Vol. I, p. 381.
- Evans Rev. William, The Great Doctrines of The Bible, Moody Press, Chicago, 1912-1974.
- Fahd, Toufic, «La naissance du monde selon L'Islam», in la naissance du monde, Paris, Seuil, Collections Sources Orientales, Vol 1, 1959.
- Feliks, Jehuda, «Peacock», in E. J., Vol. XV, p. 704.
- Ferber, Michael, a Dictionary of Literary Symbols, 2nd edition, Cambridge University Press, 2007.
- Ferrarin, Alfredo, Hegel and Aristotle, Cambridge University Press, 2004.
- Festugiere, Andre-Jean, La Révélation d'Hermès Trismégiste, Vol. IV Le Dieu Inconnu et La Gnose, Paris, 1954.
- Fishbane, Michael, Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking, Oxford University Press, 2003.

- Foucault, Michel, Naissance de la clinique, P.U.F., 1963.
- Frankenberry, Nancy K., «Religion as a "mobile army of metaphors"», in Radical interpretation in Religion, Cambridge University Press, 2004.
- Frédéric, Louis, L'inde de L'Islam, Arthaud, Paris, 1989.
- Freedman, David Noel, (Editor en Chief), The Anchor Yale Bible Dictionary, Boubleday, N.Y., 1996.
- Gadamer, Hans Georg, L'art de comprendre, 2 tomes, Aubier, Paris, TI, 1982, TII, 1990.
- Ganguli, Kisari Mohan, (translator), The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa, Translated into English Prose from the Original Sanskrit Text, Bharata Press, India, 1883-1896, book 12.
- Gaster, Theodor, H., «Judaism», E. Britannica, Chicago, 2005, pp. 379-455.
- Gastfreund, Isaac, Mohamed nach Talmud und Midrasch, Wienn, 1877.
- Gaukroger, Stephen, «Descartes Methodology», in The Renaissance and the 17th Century Rationalism, série Routledge History of Philosophy Vol. IV, Taylor & Francis Group, 1993.
- Gilhus, Ingvild Sælid, Animals, Gods and Humans, Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas, Routledge, London, N.Y., 2006.
- Ginzberg, Louis, Legends of the Jews, Translated from the German Manuscript by Henrietta Szold et Paul Radin, (la première édition entre 1909-1938), The Jewish Publication Society, Philadelphia, 2nd, 2005.
- Ginzberg, Louis, Les légendes des Juifs, la création du monde, Adam, les dix générations, Noé, traduit de l'anglais par gabrielle Sed-Rajna, ouvrage publié avec le concours du Centre national du livre, Patrimoines Judaïsme, Les éditions du Cerf, Institut Alain De Rothschild, Paris, 1997.
- Girardet, Raoul, Mythes et mythologies politiques, Ed Seuil, Paris, 1986.

- Grimal, Pierre, The Concise Dictionary of Classical Myth, Basil Black well Ltd, 1990
- Groupe D'Entrevernes, Analyse sémiotique des textes, introduction Pratique-Théorie, Les Editions Toubkal, Maroc 1987.
- Guillemin, «Zervanism», in The New Catholic Encyclopedia, 2nd, Vol. 14.
- Mattingly, Gerald L., «Zurvan», in Encyclopedia of Time, Sage Publication Ltd, U.S.A., 2009.
- Guillemin, J. Duchesen, «Ahura Mazda and Ahriman», in The New Catholic Encyclopedia, 2nd, Thomson Gale, U.S.A., 2003.
- Hamburg, Carl H., «Cassirer's conception of philosophy», in The Philosophy of Ernest Cassirer, serie The Library of living philosophers VI.
- Hartmig, Hirschfeld, Jüdische Elemente im Koran, Berlin, 1878.
- Heinrichs, W., P., «Ramz», dans E. I., 2^{ème} Brill, Leiden, 1995, T. VIII.
- Heller, Bernard, «Adam», in E. J. 2nd, Keter Publishing House Ltd, N.Y., 371-376.
- Henry, Matthew (1662-1714), Commentary on the Whole Bible (Genesis to Deuteronomy), Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2000.
- Herr, Moshe David, «Midrash», in E. J., 2nd Edition, Vol. 14, pp. 182-185.
- Hook, S.H., Middle Eastern Mythology, Penguin Books, 1973.
- Horowitz, Maryanna Cline (editor), New dictionary of the History of ideas, Thomson gale, N.Y., 2005.
- Jameux, Dominique, «Symbole», in E.U., Paris, 1985, Corpus 17, pp 494-496.
- Jamieson, Robert, (en collaboration), A Commentary Critical, Experimental, and Practical On The Old and New Testaments, Philadelphia, 1871.
- Jamme, Christoph, «Myth, Mythology», in The Brill Dictionary of Religion, Brill, Leiden, Boston, 2006.

- Johson, Christopher, «Structuralism», in Encyclopedia of contemporary French culture, Routledge, London, N.Y., 1998.
- Jonathan, P. Berkey, The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge University Press, N. Y., 2003.
- Jordan, Michael, Dictionary of Gods and Goddesses, 2nd edition, Facts On File, N.Y., 2004.
- Kaplan, David M., «Ricoeur Paul»; in encyclopedia of philosophie, 2nd edition, Thomson Gale, USA, 2005.
- Katsh, Abraham. I., Judaism in Islam, Biblical and talmudic Background of the Koran and Commentaries, N.Y. 1954.
- Kaufman, Pierre, «imaginaire et imagination», E. U., Paris, 1984, Corpus 9, pp. 776-782; 1992, Corpus 11, pp. 936-943.
- Keil, C. F. (1807-1888), and Delitzsch, Franz (1813-1890), Keil & Delitzsch Commentary on the Old Testament, T. and T. Clark, Edinberg, 2nd printing, U.S.A., 2006.
- Kennedy, Mike Dixon, Encyclopedia of Russian and Slavic myth and legend, Santa Barbara, California, 1998.
- Khoury, R., G., Les Légendes prophétiques dans l'Islam depuis le 1^{er} jusqu'au III siècle de l'Hégire, d'après le manuscrit d' Abu Rifa' a ' Umara b. Watima b. Musa b. al-Furat al-Farisi al-fasawi KITAB BAD AL- HALQ WA QISAS AL- ANBIYA, Otto Harrassowitz Wiesbaden, 1978.
- Kiadó, Helikon, Fears and Symbols an Introduction to the study of Western civilisation, translated by Elemér Hankiss, Central European University Press, Budapest, 2001.
- Kister, M.J., «Adam: A study of some legends in Tafsîr and Hadîth literature», in Isreal Oriental Study, 13, 1993.
- Kramer, Samuel Noah, Sumerian Mythology, A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C., University of Pennsylvania Press, revised edition, Philadelphia, 1944 revised 1961.
- Kreyenbroek, P. G., «Yazîdî», in E.I.² Brill, Leiden, Vol. 11, pp. 313-316.

- L'Abbé Migne, (éditeur), Dictionnaire des apocryphes ou collection de tous les livres apocryphes relatifs à l'ancien et au nouveau testament, Paris 1856.
- Lacarrière, Jacques, Au cœur des mythologies, Gallimard, collection folio, éditions du félin, 1998.
- Ladrière, Jean, «Concept», dans E.U., Paris, 1984, Corpus 5, pp 258-260.
- Harper, Willam, «Scientific method», in Encyclopedia of Philosophy, 2nd edition, Thomson Gale, U.S.A., 2006.
- Laroussi, Gasmi, «La traversée de l'imaginaire et le grand récit dans le Coran (le récit d'Adam: Sourate XX, versets 114-123), Bulletin de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Oujda (1), Mai 1981.
- Larson, Jennifer, Ancient greek cults a guide, Routledge, N.Y., 2007.
- Lecker, Michael, «Wahb ibn munabbih», in Encyclopedia Judaïca, V 20, p 596.
- Leeming, David A. Creation Myths of the World an Encyclopedia, 2nd edition, ABC-CLIO, LLC, 2010.
- Leick, Gwendolyn, A dictionary of Ancient Near Eastern mythology, Routledge, London, N.Y., 2003.
- Lurker, Manfred, the Routledge Dictionary of Gods, Goddesses, Devils and Demons, Routledge, London, N.Y., 2004.
- Lyke, Larry L., «Midrash», in Eerdman's Dictionary of the Bible, Freedman, David Noel (Editor-in-Chief), Eerdmans Publishing Co., 2000.
- MacIntosh, Christopher, Gardens of the Gods: Myth, Magic and Meaning, I.B. Tauris, London, N.Y., 2005.
- Mackenzi, Donald A., Indian Myth and Legend, the Gresham publishing company, London, 1913.
- Mackenzie, Donald A., Myths of Babylonia and Assyria, With Historical Narrative and Comparative Notes, The Gresham Publishing Southampton, St. Strand, London, 1915.

- Madelung, W., «Shī'a», E.I.², Vol. 9.
- Mahmud, Muhammad, «The creation story in sūrat al-baqara, with special reference to al-Tabarī's material: an analysis», Journal of Arabic Literature, XXVI, Leiden, 1995.
- Malan, the Rev. S. C., D. D., The Book of Adam and Eve also called The Conflict of Adam and Eve with Satan, A Book of the early Eastern Church, translated from Ethiopic, with notes from the Kufale, Talmud, Midrashim, and other eastern works, Charles Carrington, London.
- Matthew, Henry, Matthew Henry's Concise Commentary on the Bible, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, Thomas Nelson Publisher, Nashville, 1997.
- Maurice, H., Harris, D.D., Hebraic Literature translations from the Talmud Midrashim and Kabbala whith special introduction, Washington, London, 1901,
- Mercatante, Anthony S., and Dow, James R., The Facts On File Encyclopedia of Word Mythology and Legend, 3rd edition, Facts on File, N.Y., 2004.
- Morfill, W., R., The Book of the secrets of Enoch, translated from the Slavonic, Oxford, 1896.
- Morford, Mark P. O., Lenardon, Robert J., Classical Mythology, 7th edition, Oxford University Press, N.Y., 2003.
- Mosjov, Bojana, Osiris, Blackwell publishing, 2005, § 1 et § 2.
- Murphy Edward F., Handbook for spiritual warfare, Thomas Nelson Publishers, 1996.
- Murphy, James G., A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Genesis, Hamilton Adams and Co., London.
- Murray, Robert, Symbols of Church and Kingdom: a study in early syriac tradition, T&T Clark International, 2004.
- Myers, Allen C., (Revision Editor), The Eerdmans Bible Dictionary, William B. Eerdmans Publishing Company, 1987.
- Nagel, «Kisā'ī», in EI², V. 5.

- Narayanan, Vasudha, «Hinduism», in Worldmark Encyclopedia of Religious Practices, Thomson Gale, 2006, Vol. I, pp 300-348
- Netton, I.R., «Nafs», in E.I.², Vol. 7.
- Nityabodhananda, Swami, Mythes et religions de l'Inde, Maisonneuve et Larose, Paris 2001.
- O'Connell, B. J. and Mcmanus, F. R., «Tabernacle», in N.C.E., 2nd ed., Thomson Gale, U.S.A., 2003, Vol. 13, p. 726.
- Osborne, Grant R., «Bronze Serpent», in Baker Encyclopedia of the Bible, Baker Book House Company, Michigan, 1988, Vol. I.
- Palmer, Richard E., «gadamer, hans-georg», in Encyclopedia of Philosophy, Borchert, Donald M., (Editor in Chief), Thomson Gale, a part of the Thomson Corporation. second edition, 2006.
- Parks, Rebecca (project editor), UXL Encyclopedia of World Mythology, Gale, Cengage learning, 2009.
- Patwell, Joseph M. (Editor), American Heritage Dictionary of the English Language, 4th edition, Houghton Mifflin Company, Boston, N.Y., 2006.
- Paul, André, «L'étude de la Bible», dans E., U., Paris, 1984, Corpus 3, pp. 578-583.
- Paul, André, et Hadot Jean, «Littératures apocalyptique et apocryphe», dans E., U., Paris, 1984, Corpus 2, pp. 370-375.
- Pauliny, JÁN, «Ein Werk "Qisas Al-Anbyā" von Abû 'Abdallāh Muhammad Ibn Sa'īd Al-Higrī Al-Ahbārī», Asian and African Studies VI, 1970.
- Pedersen, J., «Adam», in E.I. 2^{ème} édition. T. I pp. 181-183.
- Perreault, A. M., «Phantasm», in The New Catholic Encyclopedia, Vol. 11, p. 225-226.
- Philibert, Myriam, Dictionnaire des mythologies, Maxi-Livres-Profrance, 1998.
- Philip, Neil, Myths and Legends Explained, DK publishing, N.Y., 2007.
- Pinch, Geraldine, Egyptian Myth: A Very Short Introduction, Oxford University Press, 2004.

- Platon, Ion, introduction et notes par Monique Canto, GF Flammarion, Paris, 1989.
- Platon, Œuvres de Platon, traduites par Victor Cousin, Paris, s.d.
- Rabinowitz, Louis Isaac (et autres), «demons, demonology», in E. J., 2nd edition, Vol. II, pp. 572-578.
- Rabinowitz, Louis Isaac, «Satan», in E. J., 2nd edition, pp. 72-73.
- Ralph T, and Griffith, H. Hymns of the Rgveda, ed. J. L. Shastri, 1999.
- Rapaport, Samuel (Rev), Tales and Maxims from the Midrash, New York, London, 1907.
- Ricoeur, Paul, «L'histoire comme récit», dans La Narrativité, recueil préparé sous la direction de Dorian Tiffeneau, Editions du centre national de la recherche scientifique, Paris, 1980.
- Ricoeur, Paul, art. «Le mythe interprétation philosophique», in, E.U. Paris, 1985, Corpus 12, pp. 883-890; Paris, 1992, Corpus 15, pp. 1041-1048.
- Ricoeur, Paul, Conflit des interprétations, Ed, Seuil, Paris, 1969.
- Ricoeur, Paul, De l'interprétation: essai sur Freud, ed. Seuil, Paris, 1965.
- Ricoeur, Paul, Histoire et vérité, Cérès Editions, 1995.
- Ricoeur, Paul, Temps et Récit, T.3, Editions du Seuil, novembre, 1985.
- Room, Who's who in classical mythology, Adrian, Gramercy Books, N.Y., 2003.
- Rowdon, Harold H., «Darby, John Nelson (1800-82)» in The Dictionary of Historical Theology, Paternoster Press, 2000.
- Rutherford, H. Platt, Jr, (Editor), The forgotten books of Eden, New York, Alpha House, 1926.
- Saliba, Lwiis T., L'indouisme et son influence sur la pensée musulmane selon al-Bīrūnī (m. 1048), Byblion, Paris, Liban, 2^{ed}, 2009.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, Herméneutique. Pour une

logique du discours individuel, Traduit de l'allemand par Christian Berner, Collection «Passages», ed., Cerf, Paris, 1987.

- Schmitt, Jean-Claude (ed.), Eve et Pandora. La création de la première femme, Paris, Gallimard, 2002.
- Scholem, Gershom, «Adam Kadmon (primordial man)», in E. J., 2nd Keter Publishing House Ltd, N.Y, 2007, pp. 378-379.
- Scholem, Gershom, «antinomianism», in E. J., 2nd edition, Vol. II, pp. 199-200.
- Sellier, Philippe, «Qu'est-ce qu'un mythe littéraire ?», in Littérature, n55, 1984.
- Sharpe, Samuel, Egyptian Mythology and Egyptian Christianity, London, 1863.
- Shepherd, Norman, «Fall of Man» in Baker Encyclopedia of the Bible, Vol. I.
- Sidersky D., Les Origines des Légendes Musulmanes dans le Coran et dans les Vies des Prophètes, Librairie Orientaliste, Paul Geuthner, Paris, 1933.
- Smart, Ninian, «Zoroastrianism», in Encyclopedia of Philosophy, 2nd, Thomson Gale, 2006, Vol. 9, p. 887.
- Swabey, William Curtis, «Cassirer and Metaphysics», in The Philosophy of Ernest Cassirer, serie The Library of living philosophers VI, éditée par Paul Arthur Schilpp, Evanston, Illinois, 1949.
- Taylor, Stephen, «Adam (Person)», in Baker Encyclopedia of the Bible, Vol. I.
- Taylor, Victor E., Winqvist, Charles E., Encyclopedia of postmodernism, London, New York, 2001.
- R. H. Charles, D.D., (editor), The Book of Jubilees, or the little Genesis, translated from The Editor's Ethiopic Text and Edited, with introduction, notes, and indices, Adam and Charles Black, London 1902.
- Darton, Longman and Todd, The Jerusalem Bible, London, 1974.

- Tommasi, Chiara Ombretta, «Ascension», in Gale Encyclopedia of Religion, 2nd Edition, Thomson Gale, U.S.A., 2005, Vol. I.
- Torijano, Pablo A., Solomon the Esoteric King From King to Magus, Development of a Tradition, Brill, Leiden, 2002.
- Tottoli, Roberto, «A proposito di un recente studio su Adamo nell'Islam». In A. I. U. O. N. V.55, N° 4, 1995.
- Tottoli, Roberto, "The 'Qisas al-Anbiya' of Ibn Mutarrif al-Tarafi (d. 454/1062): Stories of the prophets from al-Andalus," Al-Qanfara 19 (1998), pp. 131-160.
- Tresidder, Jack, The Hutchinson Dictionary of Symbols, Helicon Publishing Ltd, London, 1997.
- Vadet, J. C., «La création et l'investiture de l'homme dans le sunnisme ou la légende d'Adam chez Al-Kisāī.», in Studia Islamica, XLII 1976.
- Vaglieri, L., Veccia, «Alī B. Ṭālib», E.I², Vol. 1.
- Vernant, Jean-Pierre, L'univers, les Dieux, les Hommes, récit grec des origines, Seuil, 1999.
- Vernant, Jean-Pierre, Myth and Society in ancient Greece, translated by Janet Lloyd, Zone Books, N.Y., 1990.
- Veyne, Paul., «Histoire», dans E. U., Paris, 1984, Corpus 9, pp. 352-377.
- Viré, F. «FARAS», in E. I², Brill, Leiden, Vol. 2, pp. 784-787.
- Vollert, S.J., Cyril (Rev.), «Mary and the Church», in New Catholic Encyclopedia, supplement 2010, Gale, Cengage Learning, U.S.A., 2010, Vol. II.
- Von Stuckrad, Kocku, The brill Dictionary of Religion, Brill, Leiden, 2006.
- Wallis, E. A. Budge, Legends Of The Gods, The Egyptian Texts edited with Translations, London, Kegan Paul, Trench and Trübner & Co. Ltd., 1912.
- Warren, Wiersbe, W., Be Mature Growing up in Christ, Victor Books, Canada, 1978.

- Warren, Wiersbe, The Bible Exposition Commentary, SP. Publication, 1989.
- Warren, Wiersbe, The Wiersbe Bible Study Series Minor Prophets, published by David C. Cook, USA, 2013.
- Weber, Andreas, «Mimesis and Metaphor: The biosemiotic generation of meaning in Cassirer and Uexküll», in Sign Systems Studies 32.1/2, 2004.
- Weil, G., The Bible, the Koran and the Talmud, or Biblical legends of the Mussulmans. Translated from the german with occasional notes, New York, 1863.
- Wensinck, A. J., «'IZRĀ'ĪL», in E. I.², Brill, 2003. Vol. IV, p. 292-293.
- Wensinck, A.J., and Bosworth, C. E., «Makka», in E. I.², Brill, Leiden, Vol 6, pp 144-152.
- West, E., W.,(Translator), Pahlavi Texts, Part I, The Bundahis-Bahman Yast, And Shâyast Lâ-Shâyast, Sacred Books of the East, Volume 5, Oxford University Press, 1860.
- White, Hayden, «The metaphysics of narrativity: time and symbol in Ricoeur's philosophy of history», in On Paul Ricoeur: Narrative and interpretation, edited by David Wood, Routledge, London, N. Y., 1991
- Wynn, Westcott W. (translator), Medieval Hebrew, The Midrash, The Kabbalah, col. The Sacred Books and Early Literature of The East, Vol. IV, New York, London, 1917.
- Yarshater, Ehsan (Editor), The Cambridge History of Iran, Cambridge University Press, N.Y., 2000.



الفهرس

- آباء الكنيسة: 413
ابن أباقا خان، أرغون: 242
ابن أبي رباح، عطاء: 448
ابن أبي زمنين، أبو عبد الله محمد: 22
ابن أبي سفيان، معاوية: 97، 124، 390، 406
ابن أبي الصلت، أمية: 433، 500
ابن أبي عروبة مهران، سعيد: 96
ابن أبي عمرو الأزدي، معمر بن راشد: 97
ابن أبيه، زياد: 100
ابن إسحاق، عيسو: 257، 258
ابن إسحاق، محمد: 19، 20، 69، 75، 77، 79، 80، 81، 82، 94، 132، 133، 182، 187، 400، 547، 566
ابن الأعصم، لييد: 481
ابن أنس، مالك: 99، 593
ابن إياس الحنفى: 68، 148، 149، 156، 188، 227
ابن بابويه القمي الشيخ الصدوق: 25، 26، 28، 131، 152، 165، 191، 194، 195، 198، 237، 410، 440، 411
ابن بشر، إسحاق: 20، 44
ابن بشير السلمي، هشيم: 97، 99
ابن البطريق: 236، 237
ابن تيمية: 131، 135، 177، 178، 242، 349، 378، 566
ابن جبر، مجاهد: 22، 100، 594
ابن جبير، سعيد: 155، 448
ابن جريج، عبد الملك بن عبد العزيز: 96، 100، 448
ابن جهم البرمكي، محمد: 101
ابن الجوزي: 40، 67، 75، 114، 128، 130، 143، 145، 161، 186، 187، 364، 365، 377، 431، 438، 443، 461، 548
ابن حجر العسقلاني: 137
ابن حزم: 385، 454
ابن حسين العصامي، عبد الملك: 68
ابن الخطّاب، عمر: 85، 197، 300، 312، 390، 391، 406
ابن خلدون، عبد الرحمن: 339، 340، 530
ابن خلّكان: 19، 85، 106، 137، 138
ابن دثار، محارب: 448
ابن ذبيان المازني، حاجب: 414

- ابن مزاحم، الضحّاك: 106
 ابن مطرّف طرّفي، محمد بن أحمد: 19
 ابن المقفع: 101، 107
 ابن منبّه، وهب: 19، 21، 71، 75،
 77، 78، 79، 80، 81، 83، 85،
 91، 94، 100، 102، 105، 114،
 117، 180، 207، 208، 209،
 212، 213، 268، 370
 ابن منصور اليمن، جعفر: 24، 278،
 279، 280، 304، 305، 309،
 310، 311، 312، 313، 314،
 315، 319، 321، 322
 ابن مهيّار الأصفهاني، محمد بن بهرام:
 101
 ابن ميثم البحراني، كمال الدين: 29،
 215، 226، 227، 229، 230،
 234، 235، 236، 237، 243،
 274، 550، 551، 572
 ابن هشام الحَجري، محمد بن سعد: 19
 ابن هولّاكو، تكودار: 242
 ابن الوليد، علي: 24، 284، 314،
 322، 323، 327، 549، 551
 ابن وهب، عبد الله: 98
 ابن يحيى المرتضى الحسيني، أحمد:
 136، 584
 ابن يسار البصري، الحسن: 23، 574
 أبو إسحاق النيسابوري: 128
 أبو بكر الحضرمي: 264
 أبو بكر الصديق: 300، 312، 329
 أبو حنيفة: 97
 أبو شهبة: 34، 44، 45، 599
 أبيس: 506
 الأحكام الفقهيّة: 132
 الإخباريون: 17، 80، 82، 106، 224
- ابن سالمّة، الطاهر: 134، 135، 136،
 137، 593
 ابن سعد، الليث: 98
 ابن سلام، عبد الله: 102، 115، 389،
 448
 ابن سلمة، حماد: 97
 ابن سيرين، محمد: 146، 353، 402،
 406، 409، 410، 423، 431،
 464، 479، 481
 ابن شاهويه الأصفهاني، زادويه: 101
 ابن شريّة، عبيد: 100
 ابن طاووس، علي بن موسى الحلّي:
 236، 237، 421
 ابن العاص، عمرو: 406
 ابن عبد المطلب، عبد الله: 256
 ابن عجيبة، أبو العبّاس أحمد: 408
 ابن عدي، هيثم: 19
 ابن عربي، محيي الدين: 41، 550
 ابن عقّان، عثمان: 259، 482
 ابن علي بن الوليد، الحسين: 284، 322،
 327
 ابن علي الحائلي، الحسن: 182
 ابن عمّار، شمس الدين محمد المصري
 المالكي: 124
 ابن القارح: 431، 525
 ابن قتيبة الدينوري: 85
 ابن قيم الجوزية: 37، 177
 ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل: 5، 21،
 47، 68، 130، 147، 154، 155،
 156، 163، 165، 173، 174،
 175، 176، 177، 179، 188
 454، 548، 551، 552
 ابن كعب، أبي: 110، 155
 ابن المبارك، عبد الله: 98

- إخوان الصفا: 231، 257، 258، 284،
294، 296، 300، 308، 309،
310، 313، 317، 318، 319،
323، 328، 378، 401، 530،
575
- الآداب السلطانية: 536، 560
- الآداب الشعبية: 535
- الأدب الجنسي: 535
- أدب الحكايات العجبية: 536
- أدب المسامرات: 536
- الأدب اليهودي: 258
- آدم الجسماني: 292
- آدم الروحاني: 285، 292
- الإرادة الإلهية: 492، 495
- الأردن: 145، 499
- أرسطو: 47، 58، 359، 360
- أرض الفردوس: 319
- الأساطير الإيرانية: 408
- الأساطير البابلية: 102، 395، 545،
546
- أساطير بلاد الرافدين: 540
- أساطير بني يعقوب: 88، 440
- أساطير التكوين: 31
- أساطير الخلق: 30، 47، 154، 381
- أساطير الخلق الثنائية: 381
- الأساطير السامية: 30، 434، 469
- الأساطير السومرية: 172، 319
- أساطير الشعوب الروسية: 430
- أساطير العالم القديم: 30، 172، 418،
426
- الأساطير العبرانية: 273
- أساطير الفرس: 107، 111، 187،
235، 329، 337، 387، 542
- الأساطير الفرعونية: 381
- الأساطير الكتابية: 294
- الأساطير الكنعانية: 30، 386
- الأساطير المسيحية-اليهودية: 187
- الأساطير النشكونية: 385
- أساطير الهند: 107، 235، 293، 294،
314، 561
- أساطير اليهود: 82، 87، 88، 101،
111، 115، 171، 175، 214،
301، 328، 366، 418، 426،
537، 601
- الأساطير اليونانية: 108، 186، 409،
545، 546
- الاستخلاف: 475
- الإسرائيليات: 19، 34، 44، 148،
149، 156، 163، 165، 174،
175، 548، 599، 602، 607
- أسطورة آدم الدينية: 26، 41، 67، 478،
486، 513، 560، 561
- أسطورة الإله الشمس: 506
- الأسطورة الدينية: 12، 13، 15، 16،
29، 44، 45، 46، 85، 101،
127، 140، 177، 190، 206،
213، 214، 223، 263، 275،
329، 352، 365، 378، 388،
444، 512، 513، 535، 539،
544، 545، 546، 547، 548،
549، 550، 551، 552، 553،
555، 556، 559، 560، 561،
562، 563
- الأسطورة السياسية: 15
- الأسطورة الفارسية: 105، 548
- الأسطورة اليهودية: 87
- الإسماعيلية المستعلية: 313
- الإسماعيلية النزارية: 313

الآشاعرة: 177، 178
 الأشراف: 181، 184، 185
 الأشعري، أبو موسى: 188
 الأشعرية: 177
 الأعمش: 100
 أفريقيا: 302
 أفلاطون: 293، 319، 358، 359، 360
 أفلوطين: 387
 آل قلاوون: 178
 إله الحرارة: 386
 إله الموت أنوبيس: 429
 إله المياه: 377
 إله النار: 377، 423
 إلهة الأرض: 386
 الآلهة تعامة: 386، 394، 395، 428، 434، 463
 آلهة الحرب سكاندا: 423
 آلهة الرغبة الجنسية كاما: 423
 الآلهة عشتارت: 436
 آلهة الموسيقى والشعر ساراسفاتي: 423
 الآلهة هيرا: 423، 436
 إلياد، ميرسيا: 30، 262، 347، 350، 351، 354، 359، 388، 392، 406، 446، 464، 527، 561، 599
 إيليا آلهة الخصب: 423
 أم القرى: 134، 392، 487، 584
 الإمام الرضا، أبو الحسن علي بن موسى: 204، 576
 الإمام المستور: 277، 294، 295، 296، 297، 298، 576
 الإمبراطورية الفرنسية: 140
 آملي، حيدر: 191، 245، 251، 271، 272، 273، 274، 276، 348، 551
 أمة محمد: 131، 188، 207
 الانتماء المذهبي: 138، 275، 276
 أنثروبولوجيا الدين: 7
 الإنسان الأول: 7، 9، 68، 105، 193، 235، 274، 286، 293، 473، 540، 549
 انكشاف الجسد: 458
 إنليل: 394
 أنو إله السماء: 386
 أنوشروان: 107
 أهرمن: 105، 418
 أهل الإخبار: 264
 أهل الأدب: 318
 أهل الباطن: 243، 303
 أهل البيان: 303
 أهل البيت: 184، 206، 236، 529
 أهل التأويل: 226، 251، 255، 274
 أهل التصوف: 270، 271، 606
 أهل التعديل والتجريح: 109، 170
 أهل الحديث: 106، 179، 235
 أهل الرعي: 172
 أهل الزراعة: 172
 أهل السنة: 17، 21، 25، 41، 44، 50، 53، 67، 78، 80، 88، 101، 105، 110، 113، 114، 117، 118، 127، 131، 134، 152، 160، 162، 163، 165، 167، 170، 172، 175، 178، 179، 180، 184، 191، 192، 194، 199، 200، 207، 208، 209، 211، 213، 215، 219، 224

الأشاعرة: 177، 178
 الأشراف: 181، 184، 185
 الأشعري، أبو موسى: 188
 الأشعرية: 177
 الأعمش: 100
 أفريقيا: 302
 أفلاطون: 293، 319، 358، 359، 360
 أفلوطين: 387
 آل قلاوون: 178
 إله الحرارة: 386
 إله الموت أنوبيس: 429
 إله المياه: 377
 إله النار: 377، 423
 إلهة الأرض: 386
 الآلهة تعامة: 386، 394، 395، 428، 434، 463
 آلهة الحرب سكاندا: 423
 آلهة الرغبة الجنسية كاما: 423
 الآلهة عشتارت: 436
 آلهة الموسيقى والشعر ساراسفاتي: 423
 الآلهة هيرا: 423، 436
 إلياد، ميرسيا: 30، 262، 347، 350، 351، 354، 359، 388، 392، 406، 446، 464، 527، 561، 599
 إيليا آلهة الخصب: 423
 أم القرى: 134، 392، 487، 584
 الإمام الرضا، أبو الحسن علي بن موسى: 204، 576
 الإمام المستور: 277، 294، 295، 296، 297، 298، 576
 الإمبراطورية الفرنسية: 140

إندرا: 505	227، 242، 259، 260، 265
الأيونيون: 177	267، 272، 274، 276، 278
الباب العالي: 184، 185	280، 283، 284، 287، 290
البابلية: 30، 102، 273، 319، 381	292، 295، 296، 299، 300
386، 395، 428، 436، 530	314، 316، 330، 362، 372
540، 541، 543، 545، 546	382، 390، 426، 436، 478
549	551، 552، 557
البابليون: 386، 394، 436، 505	أهل السير: 280، 283، 292، 310
الباش، حسن: 37	أهل العرفان: 244، 270، 271، 276
البافر، محمد بن علي: 235، 266	327
باندورا: 545، 556	أهل العصمة: 17، 44، 167، 192
البحراني، هاشم: 117، 191، 245	206، 211، 218، 239، 551
252، 253، 254، 260، 264	أهل العلم: 16، 94، 106، 275
269، 270	448، 550
برغسون، هنري: 359	أهل علم باطن: 275
البرقي، أبو جعفر أحمد بن محمد: 192	أهل العلم الظاهر: 275
193، 194، 411	أهل الكتاب: 85، 94، 100، 102
بروكلمان، كارل: 19، 20، 97، 100	107، 109، 111، 130، 145
135، 268	147، 156، 164، 167، 175
بروميثيوس: 108، 395، 501، 545	176، 177، 178، 179، 183
546	184، 187، 198، 199، 206
البصرة: 96، 97، 99، 106، 461	207، 224، 294، 314، 328
462	401، 412، 443، 491، 540
البصري، الحسن: 462	541، 547، 553
البصري الصوفي، عامر بن عامر: 323	أوتو، رودولف: 11، 436
بعل إله المطر: 386	أوديب: 394، 443، 546
بغداد: 20، 97	أورانوس إله السماء: 386
البغداد، إسماعيل باشا: 107، 577	أوريا الوسطى: 430
بلاغوس: 9	الأوزاعي، عبد الرحمن بن عمرو: 97
بنت محمد، فاطمة: 520	126
بنو إسرائيل: 111، 131، 145، 172	أوغسطين، القديس: 58
175، 188، 205، 207، 426	أوهرامازدا: 418
445، 505، 537، 548	إيران: 241، 418
	أيزنبارج: 134، 136، 139

- التلمود: 35، 128، 164، 165، 199،
 599
 التهانوي، محمد بن علي: 54، 230،
 338، 348، 578
 توتولي، روبرتو: 14، 42
 التوراة: 35، 85، 88، 89، 102،
 104، 111، 112، 128، 131،
 155، 162، 164، 165، 167،
 169، 170، 171، 172، 181،
 197، 214، 258، 319، 440،
 445، 450، 477، 543، 602،
 603، 604
 تونس: 7، 139، 140
 الثعلبي النيسابوري، أبو إسحاق أحمد:
 18، 21، 67، 79، 113، 114،
 115، 116، 117، 118، 119،
 121، 123، 124، 126، 127،
 129، 130، 131، 132، 143،
 144، 146، 147، 148، 149،
 150، 161، 173، 179، 187،
 215، 229، 352، 365، 370،
 379، 382، 386، 388، 390،
 392، 394، 396، 397، 400،
 438، 439، 448، 450، 461،
 502، 547
 الثقافات السامية: 395، 449، 501
 الثقافة الإسلامية: 5، 6، 11، 12، 30،
 35، 38، 40، 45، 47، 51، 100،
 101، 104، 107، 113، 133،
 146، 165، 170، 179، 185،
 239، 268، 328، 332، 333،
 397، 420، 424، 434، 436،
 437، 506، 508، 526، 532،
 533، 541، 545، 546، 559
 بواس: 97، 214، 234، 327، 342،
 357، 451
 بوروشا الهندي: 151
 بوسيدون: 377
 بولس، الرسول: 130، 429
 بولونيا: 430
 بونفور، عبد الله: 40، 41، 45
 البيت الحرام: 111، 145، 260، 261،
 265، 435، 472، 486، 487،
 488، 489، 490، 502، 534،
 558
 بيت المقدس: 89، 91، 115، 145،
 389، 390، 487، 558، 604
 بيدرسون: 36، 37
 بيرس، شارل ساندرس: 341
 التاريخ الإنساني: 47، 104، 276،
 509، 524
 التاريخ المقدس: 259، 276، 321،
 329، 389، 524
 تأويل الأحلام: 354، 355
 التبعية السياسية: 219
 التار: 189، 242، 604
 التجربة الشعرية: 350
 التجربة الوجودية: 353
 التراث الكنسي: 35
 التراث اليهودي: 35
 التشيع الإسماعيلي: 240
 التشيع الإمامي: 240
 التصوف الإسلامي: 130
 التطهير الجسدي: 519
 التطهير الروحي: 519
 التعصب المذهبي: 242
 التقية: 25، 122، 225، 266، 267،
 290، 291، 323، 596

- الثقافة الأوربية: 533
الثقافة البابلية: 549، 540
الثقافة الشعبية الشفوية: 532، 103
الثقافة الصينية: 445
الثقافة الفارسية: 541، 109، 105، 103
الثقافة الكتابية: 165
الثقافة المصرية: 549
الثقافة الهندية: 545، 433، 180، 105
الثمرة المحرمة: 524
الثوري، سفيان: 99، 97، 22
الجابري، محمد عابد: 13
الجاحظ، أبو عثمان عمرو: 144، 18، 141
336، 337، 338، 353، 411
421، 431، 432، 531، 535
551، 579
الجامعة العبرية: 136
الجاهلية: 10، 14، 15، 16، 300
434، 445، 449، 504، 605
الجبرتي، عبد الرحمن: 54
جبريل: 74، 76، 89، 144، 153
154، 166، 171، 247، 254
260، 262، 281، 363، 382
394، 397، 408، 409، 453
469، 473، 474، 490، 495
500، 502، 507، 509، 516
517
الجزراني، أبو القاسم حمزة: 23، 348
الجزائري، نعمة الله: 26، 246، 267
الجزيرة العربية: 36، 184، 461
جعفر الصادق: 124، 145، 192
251، 265، 277، 294، 296
313، 576
الجغرافيا المقدسة: 133، 146
جلجامش: 443، 501
- الجمل السردية: 60، 62
الجيلاني، عبد القادر: 270
جيومرث الملك الفاني: 545
حادثة أساف ونائلة: 491، 492
حادثة الأسماء: 78، 80، 400
حادثة الخطيئة: 81، 85، 119، 232،
297، 308
حادثة سجود الملائكة: 79، 385
حادثة الغرابين: 164
حادثة القران: 125
الحامدي، إبراهيم بن الحسن: 285،
549، 551
الحجاز: 96، 115، 179، 389، 390،
461
حديث الجحود: 110
حديث الذر: 110، 145، 148، 151
حديث الطين: 110
حديث المعراج: 43
الحديث النبوي: 447
الحروب الصليبية: 130، 189، 550
الحضارات الشرقية القديمة: 108
الحضارة السومرية: 30، 172
حكايات الخلق الفارسية: 530
حكاية الإينوما إيليش البابلية: 530
الحكاية الخيالية: 61
الحكاية الشيعية: 191، 192، 223،
244، 246، 328، 330، 331
332
حكاية هابيل وقابيل: 146
الحكمة الربانية: 307، 308
الحكمة الروحانية: 293
الحلي، بطرس دياب: 139
الحموي، ياقوت: 20

- الحنابلة: 147، 177، 178، 179، 454، 566
- الحنفي، محمد بن إياس: 68، 132، 147، 148، 149، 151، 156، 227
- حواء: 32، 43، 78، 79، 80، 81، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 88، 89، 90، 91، 102، 111، 118، 121، 122، 123، 125، 132، 155، 156، 158، 159، 161، 162، 168، 170، 198، 199، 200، 201، 205، 209، 210، 223، 224، 248، 249، 253، 256، 260، 261، 264، 266، 267، 273، 300، 310، 403، 410، 411، 412، 413، 414، 415، 420، 422، 427، 437، 438، 439، 440، 441، 451، 455، 457، 460، 465، 469، 474، 486، 490، 491، 502، 510، 517، 518، 520، 527، 531، 532، 533، 536، 545، 55، 556، 557
- حواء التلمودية الأولى: 199
- الحوار العين: 211، 525
- خاتم النبوة: 523
- خراسان: 26، 98، 99، 135، 198، 587
- الخطاب الأسطوري: 443
- الخطاب الثقافي: 443
- الخطاب السردى: 62، 365، 370، 372، 396، 415، 416، 425، 440، 441، 457، 475، 604
- الخطاب الشيعي: 223، 239
- الخطاب القرآني: 213
- الخطاب القصصي: 16، 220، 369، 399
- الخطر الأرمني: 178
- الخطر المغولي: 178
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد: 473، 582
- الخطيئة الأصلية: 37
- الخلافة العباسية: 99، 241، 242، 321، 560، 601
- خلق آدم: 39، 42، 43، 68، 69، 71، 73، 74، 77، 94، 95، 102، 105، 110، 114، 116، 129، 144، 146، 147، 149، 152، 185، 186، 187، 192، 195، 196، 200، 213، 216، 217، 221، 244، 246، 273، 277، 280، 283، 284، 290، 295، 329، 352، 363، 369، 370، 371، 375، 376، 378، 381، 383، 385، 388، 392، 393، 395، 420، 458، 460، 467، 471، 502، 507، 541، 554
- خلق حواء: 32، 43، 78، 79، 80، 111، 118، 144، 198، 199، 224، 228، 246، 248، 250، 256، 273، 412، 460، 490، 510
- خليفة، حاجي: 135، 139، 580
- الخوارج: 19، 41
- الخوف العامي: 530
- الخيال الرمزي: 342
- داود، النبي: 404، 429، 480، 522، 537، 555

- الدعوة الإسماعيلية: 24، 241، 294، 306، 601
 دلالة الدم: 511
 الدلالة اللسانية: 344
 دو سارتو، ميشال: 53
 دوران، جيلبير: 342، 354، 555
 دوس، فرانسوا: 60
 الدولة الإسماعيلية: 241
 الدولة الأموية: 102، 209
 الدولة الصفوية: 184، 259، 276
 الدولة العثمانية: 179، 184، 259، 276
 الدولة الفاطمية: 24، 25، 302، 313، 321، 391، 550، 558، 604
 دوميزيل، جورج: 533، 561
 الديانات التوحيدية: 436
 الديانات الهندية: 505
 الديانة اليهودية: 411، 543
 الديدوزمي، محمد بن الحسن: 138
 ديكلي، جان لويس: 33
 ديلمون: 319
 ديودورس، ديودور الصقلي: 506
 ديونيزيوس: 505، 506
 ذات أنواط: 445
 الذهبي، محمد بن أحمد: 97، 98، 101، 102، 178، 241، 293، 361، 582
 الرازي، فخر الدين: 22، 358، 410، 421، 511، 542، 569، 575، 583
 الراعي، سلطان: 493
 الراوندي، أبو الحسن قطب الدين: 25، 26، 28، 29، 131، 135، 183، 191، 215، 216، 217، 218، 220، 221، 222، 223، 224
 225، 226، 235، 244، 245، 252، 330، 331، 463، 549، 550، 551، 583
 الرسول محمد: 109، 110، 118، 130، 145، 182، 186، 296، 305، 375، 382، 409، 413، 415، 482
 رضا، محمد رشيد: 37، 349، 542، 566
 الرضي، الشريف: 235، 240، 450، 585
 الرغبة الجنسية: 423
 الرقية الشرعية: 530
 رمز الخصب: 432
 رمز الخصوبة: 468
 رمز الخلود: 421، 424، 432
 رمز الخير: 161، 441
 رمز الدم: 507
 رمز الشفاء: 433
 رمز العالم الخفي: 434
 رمز للإله القمري: 436
 رمز المخيف: 434
 رمز المعرفة: 441
 رمز النار: 506
 رمز الآلهة أثينا: 395، 436
 رمز الآلهة هيرا: 423، 436
 رمزية إبليس: 386، 437
 رمزية الحمام: 480
 رمزية الحمل: 429
 رمزية الحية: 426، 428، 429، 430، 431، 432، 446
 رمزية الخفاش: 428
 رمزية الذئب: 428، 429
 رمزية الراعي: 429

- رمزية الشجرة: 443، 444
 رمزية الطاووس: 420
 رمزية الطير: 500
 رمزية الغراب: 500
 رمزية قابيل: 494
 رمزية القربان: 497
 رمزية الكبش: 495
 رمزية الكلب: 470
 رمزية المنبر: 414
 رمزية النسر: 470
 رمزية النور: 118، 151
 الرواية السنية: 208، 226، 267، 269
 الروح الأبدية: 307، 308
 روسيا: 430
 الرويادي، تخوم بن بجلاح: 321
 الرؤية الغنوصية: 141
 ريكور، بول: 7، 11، 31، 49، 60، 61، 62، 63، 64، 65، 343
 345، 346، 347، 348، 350
 351، 354، 361، 410، 560
 602
 الزايدي، بندر: 134، 135، 584
 الزبيدي، أبو الفيض المرتضى: 356
 584
 الزركلي، خير الدين: 96، 97، 98، 100، 137، 192
 الزمن الأصلي: 11
 الزمن التاريخي: 11، 53، 57، 58
 59، 61، 129
 الزمن التقويمي: 58
 الزمن الذاكرة: 59
 الزمن السرمدى: 11
 الزمن الكوني: 57، 58
 الزمن النفسي الحميمي: 57
- زمن الوحي: 560
 زنكي، نور الدين: 177
 الزواج الجسماني: 310
 الزواج الروحاني: 310
 زواج المحارم: 123، 210، 224، 225، 263، 264، 524
 زيوس: 108، 186، 366، 381، 505، 506، 545، 546
 سارتر، جان بول: 359
 سالم، غسان سليم: 37
 سزكين، فؤاد: 18
 سفر التكوين: 9، 35، 169، 214، 257، 395، 406، 444، 449
 537، 543
 السلطنة العثمانية: 181
 السلطة الدينية: 184
 السلطة السياسية: 184، 303
 السلطة العلمية: 303
 السلطة المركزية الدينية: 181
 السلطة المركزية الدينية: 181
 السلطة المعرفية: 100، 174، 175
 سلطة النص الديني: 553
 الدستور: 409
 سؤال الهوية: 134
 سورية: 24، 140، 354
 سوسير، فردينان دو: 344
 السومريون: 394
 السياسة العثمانية: 179
 سيدرسكي، ديفيد: 35، 36، 37، 44، 45
 السيوطي، جلال الدين: 68، 131، 132، 156، 186، 188، 218
 256، 336، 364، 386، 390
 400، 405، 407، 408، 418

268، 269، 270، 271، 272،
 276، 277، 280، 284، 294،
 300، 328، 331، 366، 520،
 549، 551، 552، 577، 580،
 587، 589، 599
 الشيعة الإسماعيلية: 24، 294، 366
 شيفا: 449، 505
 الصراع الشيعي السني: 42
 الصراع المذهبي: 118، 177، 178،
 183
 الصفار، أبو جعفر محمد بن الحسن:
 166، 167، 193، 224
 الصفاقسي، محمود مقديش: 562
 صناعة الكتابة: 318
 الصنعاني، عبد الرزاق: 22، 83، 85،
 88، 109، 438، 444، 450
 الصورة الذهنية: 344
 الصوري، محمد بن علي: 25، 588،
 604
 الضمير الديني: 133، 384، 440
 الطبائع الأربع: 247
 الطبرسي، حسن بن علي: 138
 الطبرسي، أمين الإسلام أبو علي الفضل:
 27، 131، 138، 161، 221،
 222، 236، 435، 438، 450
 الطبري، أبو جعفر: 67، 68، 69، 74،
 76، 77، 79، 80، 83، 85، 87،
 88، 94، 100، 106، 111، 123،
 131، 148، 161، 173، 179،
 191، 208، 265، 292، 314،
 370، 396، 418، 437، 560
 الطبيعة الشعرية: 362
 الطرق الصوفية: 532
 طقوس الإله ميثرا: 408

421، 422، 438، 440، 444،
 450، 459، 471، 486، 497،
 505، 512، 548، 553، 585
 الشام: 20، 97، 99، 140، 142،
 177، 179، 242، 389، 390،
 400، 467، 480
 شبل، خالد: 134
 شبل، مالك: 354، 405، 478، 0
 الشعب الإسرائيلي: 258، 367
 الشعوية: 101
 شهاب الدين، أبو فراس: 323
 شهوة الجسد: 555
 شهوة السلطة: 555
 شوك، كورنيلا: 42، 43
 شيث بن آدم: 146، 210
 الشيخ الصدوق، ابن بابويه القمي: 25،
 26، 28، 131، 152، 165، 191،
 194، 195، 198، 199، 202،
 204، 205، 211، 213، 223،
 225، 236، 237، 375، 389،
 410، 411، 439، 440، 488،
 513، 520، 586
 الشيخ المفيد: 28، 192، 198، 219،
 587
 الشيرازي، صدر الدين: 246، 273
 الشيعة: 6، 24، 25، 26، 29، 41،
 42، 50، 101، 136، 137، 138،
 141، 157، 175، 176، 177،
 178، 179، 180، 184، 185،
 189، 190، 191، 192، 200،
 206، 211، 212، 213، 214،
 216، 218، 223، 227، 237،
 242، 245، 246، 250، 253،
 256، 260، 261، 262، 264

- طقوس التعليم : 447
 طقوس ديونيزيوس : 506
 طقوس العبادة : 8، 145، 558
 طقوس الموت : 91
 الطوسي، نصير الدين : 241، 242،
 243، 358، 569
 الطوسي، أبو جعفر محمد : 27، 82،
 202، 212، 213، 243، 336،
 358، 450
 عالم إبليس : 420، 442
 عالم الأديم : 469
 عالم الألوهية : 534
 عالم الأيدوس : 358
 عالم الباطن : 482
 عالم الثبات والعقول : 532
 عالم الجحش : 41، 211، 412، 425،
 469، 485، 522، 535، 558
 عالم الحكم : 141
 عالم الخفاء : 411، 435، 469
 عالم الرعايا : 141
 العالم الروحاني : 255، 325، 327
 عالم الضياء : 469
 عالم الظلام : 429، 433، 434
 عالم الغيب : 292، 415، 446، 465،
 494، 495، 498، 528
 عالم الكعبة : 481
 عالم الكون والفساد : 150، 249، 290،
 294، 295، 321، 324، 326،
 532
 عالم اللذة : 524
 عالم اللوغوس : 350
 عالم المجردات : 233، 357
 عالم المخيال الإسلامي : 430
 عالم المخيال الغربي : 430
- عالم المنظور : 465
 عالم الموتى : 433، 434
 عالم النور : 255، 256، 324، 429،
 434، 474، 528
 عائشة، بنت أبي بكر : 305
 العراق : 270، 389، 390، 461،
 537، 566، 581
 العرفان الإسماعيلي : 271
 العرفان الإمامي : 271
 العرفان الصوفي : 189، 271
 العروسي، قاسمي : 40، 245، 581
 العسكري، الإمام أبو محمد الحسن : 26،
 27، 192، 198، 203، 212، 589
 العصامي، عبد الملك بن حسين : 5، 21،
 68، 117، 147، 151، 152
 153، 154، 156، 159، 160
 161، 162، 167، 168، 169
 170، 171، 172، 173، 179
 180، 181، 182، 183، 184
 188، 227، 400، 404، 421
 535، 546، 553، 590
 عصر التدوين : 95
 العصر الحديث : 428
 العصر الهلنستي : 559
 عصمة الأنبياء : 42، 202، 207
 عصمة الأئمة : 208، 548
 العصور الوسطى : 428
 عطاء الملك الجويني، علاء الدين : 242
 العظيم، صادق جلال : 33
 العقل الإسلامي : 388
 العقل الأول : 9، 15، 30، 172، 324،
 325، 327، 384، 386، 395
 494، 603
 العقل الديني : 322

فرويد، سيغموند: 58، 347، 353،
 359، 561
 فريديريك، لويس: 108
 فريزر، جيمس: 359
 الفكر الإشراقي: 154
 فلسطين: 389، 390
 الفلسفة الإسماعيلية: 241، 289
 الفلسفة الإشراقية: 271
 الفلسفة الغنوصية العرفانية: 327
 الفن السلجوقي: 446
 الفن الفارسي: 424
 فهد، توفيق: 31، 32، 44
 فوكو، ميشيل: 7، 66، 605
 الفيض الكاشاني، محمد محسن: 27،
 199، 219، 245، 247، 248
 249، 250، 251، 253، 254
 255، 256، 257، 259، 262
 267، 269، 271، 272، 273
 274، 358، 397، 401، 410
 488، 510، 591
 قابيل: 89، 90، 91، 92، 93، 94،
 95، 110، 123، 124، 125
 126، 127، 147، 163، 164
 165، 166، 167، 168، 169
 170، 171، 172، 182، 206
 207، 208، 209، 210، 211
 212، 214، 223، 225، 228
 244، 259، 265، 266، 269
 277، 308، 309، 310، 311
 312، 313، 322، 332، 367
 490، 492، 493، 494، 497
 498، 499، 500، 501، 503
 521، 522، 524، 525، 526
 القاسمي، العروسي: 40، 362، 616

عقيدة الجبر: 192
 علم الغيب: 71، 465
 العلم اللدني: 293
 علوم الأسرار: 531، 532
 عملية الإغواء: 426
 العناية الإلهية: 286
 عهد الرسول: 103، 109
 العهد القديم: 34، 205، 209، 214،
 257، 406، 411، 429، 433
 466، 537، 544، 546
 العوفي، عطية: 448
 عيسى المسيح: 145، 213، 418،
 427، 429، 466، 499، 519
 548
 الغزالي، أبو حامد: 37، 141، 230،
 234، 243، 356، 357، 422
 445، 447، 493، 560، 590
 591
 غزو المغول: 189، 550
 فاديت: 550، 560
 فاطميون: 240
 الفاكهي، أبو عبد الله: 23، 467، 591
 الفانتاسم: 533، 535، 536، 562
 الفحولة: 114، 115، 118، 146،
 410، 414، 423، 498، 532
 537
 الفردوسي: 107، 407
 الفرس: 106، 107، 111، 113،
 118، 185، 186، 187، 214
 328، 329، 387، 407، 408
 410، 414، 415، 418، 434
 447، 534، 542
 فرنسا: 139

قصص الأنبياء: 14، 16، 17، 18، 19،
20، 21، 25، 26، 28، 41، 42،
44، 104، 107، 114، 127،
134، 135، 136، 137، 138،
140، 145، 168، 175، 180،
190، 216، 217، 218، 221،
223، 225، 226، 246، 267،
268، 313، 316، 322، 327،
330، 352، 439، 459، 463،
495، 541، 547، 549، 566،
572، 579، 580، 583، 584،
593، 607
قصص القرآن: 13، 17، 19، 20، 26،
32، 34، 40، 114، 128، 129،
140، 143، 314، 548، 562
قصة إبليس: 173
القصة التوراتية: 38
قصة الشيطان: 173
قصة فيروز شاه: 142، 536
قصة هاروت وماروت: 374
قلعة الموت: 241، 550
قناتي، جورج: 37
القوى البدنية: 232
قوى النفس الحيوانية: 357
القيم الدينية: 533
الكاتب، عبد الحميد: 101
كادمون، آدم: 9
كاستورياديس، كورنيليوس: 361
كاسيرر، أرنست: 343، 345، 351
الكاشاني، الملا فتح الله: 246، 269
كامبل، جوزيف: 359
الكتاب المقدس: 85، 128، 169،
177، 470، 604
كحالة، عمر رضا: 137

القاضي أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم
الأنصاري: 98
القاضي النعمان، أبو حنيفة: 24، 251،
277، 278، 279، 300، 301،
302، 305، 308، 309، 310،
313، 322، 328، 340، 521،
592
قبيلة ذي كلاع: 466
القراءة التأويلية: 6، 45، 47، 48، 50،
333، 335، 526، 554
القرن الأول للهجرة: 17
القرن التاسع عشر: 35
القرن التاسع للميلاد: 188
القرن الثالث للهجرة: 18
القرن الثامن عشر للميلاد: 26، 199،
348، 607
القرن الثامن للميلاد: 36، 177، 188
القرن الثاني عشر للهجرة: 139، 199،
348، 607
القرن الثاني للهجرة: 75، 106، 212،
547
القرن الحادي عشر للهجرة: 184
القرن الحادي عشر الميلادي: 41، 42
القرن الخامس الهجري: 41، 42، 136
القرن الرابع عشر للميلاد: 188
القرن الرابع للهجرة: 76، 77، 80، 85،
94، 95، 188، 284، 309، 310،
547، 548
القرن السابع عشر: 360
القرن السابع الهجري: 177
القرن السادس الهجري: 26، 42، 136،
183
القرن العشرون: 35
قسطر، م. ج: 20، 43، 44، 45، 136

اللغة الرمزية: 354، 560
 لغة اللاشعور: 359
 لقمان الحكيم: 466
 المازندراني محمد صالح بن أحمد: 208،
 510، 379، 254، 245، 222
 593، 576، 569
 مانو: 214، 235، 293، 427
 الماهايوغا: 186، 293
 المجتمع العربي الإسلامي: 10، 476
 المجلسي، محمد باقر: 26، 236، 245،
 246، 247، 405، 410، 411
 594، 520، 509، 488، 470
 المجوس: 263، 264، 506
 محمود، محمد: 39
 المخيال الإسلامي: 12، 40، 46، 68،
 105، 107، 141، 152، 287
 316، 319، 322، 328، 335
 379، 420، 422، 428، 430
 462، 471، 477، 478، 483
 492، 502، 520، 528، 556
 561
 المخيال الشعبي: 211، 428
 المخيال الشيعي: 263
 المخيال الغربي الحديث: 428
 المدراس: 128، 258
 المدونة الإسلامية: 48، 430، 524،
 527
 المدونة الإمامية: 25، 91، 200، 223،
 264، 314، 366، 378، 400
 مدونة أهل السنة: 21، 88، 101، 276
 المدونة السنّة: 5، 17، 67، 89، 148،
 185، 187، 246، 268، 314
 565، 526، 465

الكرماني، حميد الدين: 322
 الكسائي، أبو عبد الله: 20، 22، 41،
 42، 67، 79، 113، 115، 116
 117، 118، 120، 121، 123
 125، 127، 133، 135، 136
 137، 138، 139، 140، 142
 143، 144، 145، 146، 147
 148، 153، 156، 173، 181
 215، 269، 330، 370، 373
 389، 392، 397، 472، 490
 491، 517، 520، 535، 549
 551، 560، 584
 الكسائي اللغوي، أبو حمزة: 134، 135
 كعب الأخبار: 85، 102، 113، 145
 197، 390، 448، 600
 الكليني، أبو جعفر محمد: 26، 27،
 150، 192، 194، 195، 196
 205، 208، 224، 236، 246
 262، 405، 410، 510
 الكنعاية: 30، 386
 الكنعايون: 386
 الكنيسة الكاثوليكية: 37
 كوزان، فكتور: 359
 الكوفة: 97، 98، 99، 108، 192
 الكوفي، أبو القاسم فرات: 27، 98،
 196، 197، 203، 213، 214
 314، 565، 593
 كيومرث: 9، 235، 443، 506، 562
 الكيومرثية: 506
 لالاند، أندريه: 46، 56، 337، 341
 342، 533، 606
 اللاهوت المسيحي: 130، 499
 لبنان: 390
 اللغة الدينية: 362

- مصر: 98، 177، 205، 242، 381،
550، 433
- المعارضة السياسية: 99، 107
- المعتقدات الشعبية: 428، 606
- المعدل، حسن: 290، 291، 306،
323، 308
- المعري، أبو العلاء: 431، 559
- مفهوم التاريخ: 45، 53، 54، 55،
605، 600
- مفهوم الحكمة: 63، 64
- مفهوم العود الأبدى: 360
- مقاتل، أبو الحسن بن بشير بن سليمان
الأزدي: 22، 68، 72، 76، 77،
81، 92، 100، 105، 106، 107،
114، 185، 186، 331، 422،
547
- المقاربة السيميائية: 335، 554
- المقدس السماوي: 436
- المقدسي، المطهر بن طاهر: 9، 22،
67، 69، 72، 73، 74، 75، 105،
123، 185، 352، 385، 421،
424، 454، 468، 470، 473،
484، 487، 571، 597
- مكة: 23، 97، 99، 183، 184، 260،
389، 392، 487، 488، 545،
574، 575، 576، 578، 581،
591
- الملائكة: 33، 44، 69، 70، 71، 72،
73، 74، 76، 77، 78، 79، 80،
84، 105، 117، 118، 119،
120، 132، 141، 142، 144،
148، 161، 166، 169، 171،
173، 186، 187، 197، 198،
211، 213، 217، 218، 219
- المدونة الشيعية: 6، 24، 152، 191،
250، 252، 257، 540
- المدونة اليهودية: 265، 287
- المدينة: 23، 97، 99، 113، 141،
184، 185، 230، 291، 389،
435، 470، 486، 552، 560،
566، 580، 582
- المذاهب الباطنية: 320
- مذهب الأشاعرة: 177
- المذهب السني: 181، 244، 271، 550
- المذهب الشيعي: 181، 208، 226،
235، 264، 276، 330، 549
- المرتضى، الشريف: 28، 222، 336
- مرحلة أهورامازدا الخالد: 545
- مرحلة ميثا وميثانة: 545
- مردوخ: 108، 381، 394، 395،
427، 434
- مسألة الإمامة: 331
- مسألة الحكمة: 53
- المسألة السياسية: 42
- مسألة العصمة: 43، 223، 331
- المسجد الحرام: 89، 260
- المسعودي، أبو الحسن علي: 9، 12،
27، 114، 200، 201، 202،
212، 281، 328، 607
- المسيح: 145، 213، 418، 427،
429، 466، 499، 519، 548
- المسيحية: 10، 34، 35، 36، 48،
130، 187، 189، 381، 400،
423، 445، 497، 526، 541،
543، 559، 603
- المسيحيون: 178، 405، 418
- مصادر التشريع: 112

النبي موسى : 201، 202، 204، 404،
 426، 428، 433، 435، 493
 505، 543
 النبي يونس : 468
 النحوي، زهير القرقوبي : 137، 574
 نخلة نجران : 445
 النص التكويني التوراتي : 387
 النص الديني القرآني : 131
 النصوص السردية : 16
 النظام الكوسمولوجي : 289
 نظام المخيال : 361
 نظرية الإمامة : 550
 نظرية المثل والممثل : 24
 نعيمة، ميخائيل : 519
 النفس العاقلة : 232
 النفس الكلية : 295، 325
 النفس الناطقة : 230، 232، 234، 323،
 596
 النفوس الجاهلة : 231، 232
 النفوس العالمة : 231
 نولدكه، تيودور : 36
 الإله إيل البابلي : 505، 506
 هابيل : 68، 89، 90، 91، 92، 93،
 94، 95، 110، 123، 124، 125،
 126، 146، 147، 163، 164،
 165، 166، 167، 168، 169،
 172، 182، 187، 206، 207،
 208، 209، 210، 211، 212،
 214، 223، 224، 225، 228،
 244، 259، 263، 265، 266،
 269، 277، 308، 309، 310،
 311، 312، 313، 322، 327،
 329، 332، 367، 490، 492،
 493، 494، 495، 496، 497

220، 221، 222، 223، 225،
 228، 229، 231، 232، 234،
 246، 247، 249، 253، 260،
 272، 277، 278، 288، 292،
 294، 295، 297، 298، 301،
 304، 311، 315، 330، 331،
 363، 365، 366، 369، 370،
 372، 373، 374، 375، 376،
 379، 381، 382، 384، 385،
 386، 387، 393، 394، 397،
 398، 399، 400، 401، 403،
 414، 417، 418، 426، 442،
 444، 447، 448، 456، 457،
 464، 473، 474، 475، 484،
 485، 488، 489، 492، 493،
 498، 499، 502، 505، 506،
 507، 514، 516، 518، 519،
 520، 521، 522، 524، 527،
 529، 536، 541، 542، 543،
 556، 559
 الممالك : 177، 242
 المهدي المنتظر : 301، 302، 329
 الموروث الشفوي : 183
 الميثرائية : 506
 ميشم الخطيئة : 154، 156، 187، 200،
 202، 216، 221، 222، 225،
 228، 235، 237، 330
 ميشم الخلق : 328
 ميشم طينة آدم : 187، 216، 218، 246
 ميشم طينة المعادي : 330
 ميشم الغواية : 221، 426
 ميشم نور الأئمة : 330
 ميراث الأئمة : 268
 النبي سليمان : 480

اليمن: 24، 85، 97، 99، 106، 115،
 206، 251، 268، 278، 279،
 280، 281، 283، 284، 285،
 291، 302، 303، 304، 305،
 306، 309، 310، 311، 312،
 313، 314، 315، 316، 319،
 321، 322، 328، 370، 389،
 390، 467، 550، 571، 572
 اليهود: 10، 16، 35، 36، 44، 48،
 82، 87، 88، 100، 101، 104،
 111، 113، 115، 128، 129،
 131، 132، 133، 145، 156،
 165، 171، 175، 185، 187،
 188، 189، 194، 213، 214،
 258، 265، 273، 287، 301،
 328، 366، 373، 381، 383،
 391، 395، 405، 411، 418،
 423، 426، 434، 449، 450،
 462، 481، 487، 537، 543،
 546، 548، 560، 599، 600،
 601
 يهوه، إله اليهود: 395
 يوم القيامة: 151، 153، 176، 219،
 251، 308، 398، 400، 422،
 484، 496، 497، 505، 508،
 518، 519، 522
 اليونان: 30، 48، 56، 108، 116،
 186، 293، 294، 329، 341،
 366، 377، 381، 386، 395،
 409، 423، 430، 434، 436،
 445، 469، 505، 506، 530،
 540، 541، 543، 545، 546، 599

498، 499، 501، 522، 523،
 549، 525
 هاجر: 481
 هارون الرشيد: 108
 هاريس إله الحرب: 423
 الهجادة اليهودية: 36
 هرقل: 443
 الهرمسية: 271، 387
 هفستوس: 377
 هميل: 61
 الهند: 92، 108، 235، 268، 293،
 304، 316، 317، 318، 461،
 464، 465، 486
 هوارت، كليمنت: 35
 هولكو خان: 240
 هبي إله الشباب: 423
 هيغل، جورج فيلهلم: 55، 56، 64،
 530
 هيفستوس إله النار: 423
 وايت، هايدن: 61
 وابتهد، ألفريد نورث: 62
 الوثنية الدينية: 38
 الوحي الإسلامي: 175
 ورودرا: 505
 الوظيفة الرمزية: 343، 344
 الوعي الديني الشعبي: 560
 وقعة صفين: 41
 يزدان إله النور: 506
 اليزيديون: 161
 اليعقوبي، أحمد بن إسحاق: 27، 114،
 211، 212، 328

يحاول كتاب «آدم والتاريخ» أن يغطي نقصاً كبيراً في الدراسات الأكاديمية الخاصة بالتراث الإسلامي، إذ لم يتّجه إلى دراسة المتخيل في الثقافة الإسلامية؛ بل ركّز على المتخيل خصوصاً، ولم يكتفِ بدراسة خطابه وبيان مميزاته العامة بل سعى إلى رسم تاريخ نشأته وتطوّره وصولاً إلى القرن الثاني عشر الهجري الثامن عشر الميلادي، ولم يعمل على تحليل بعض الأخبار التي تؤثّر بل عمل على تفكيك مياثمه وتدقيق دلالات رموزه، والكشف عن بناء السطحيّة والعميقة. فكان أن قارب موضوعه بقراءتين الأولى تاريخيّة محدّصة من خلالها إشكاليّة التاريخ والذاكرة كما تحضر عند بول ريكور، والثانية سيميائيّة ناقش فيها بطريقة صامتة مقاربة جيلبير دوران للبنى الأنثروبولوجيّة للمتخيل.

وقد تمكّن من تحقيق هذه الغايات حينما اعتنى بحكاية خلق الإنسان الأوّل في المدوّنة السنّيّة والمدوّنة الشيعيّة بالنظر في كتب التاريخ العام والتفسير وقصص الأنبياء...، وقد تبيّن الفرق الكبير بين الخطاب السنّي والإمامي من جهة والخطاب الإسماعيلي من جهة أخرى، وقارب الفروق بين ما جاء في هذه الكتب من مشرب إسرائيليّ وما جاء من مشرب فارسي وهندي، أو ما بدا «أصلياً» في الثقافة الإسلاميّة.

إنّه مدخل ضروريّ لمعرفة عالم المتخيل الديني الإسلامي وبناءه الأنثروبولوجيّة، وهي معرفة تقرّبنا أكثر من رؤية للتراث الإسلامي تبصر بدقّة علاقاته بأنواع التراث الإنساني الذي كان يتحرّك داخله، وتدرّك بعمق نسبيّة تصوّراته وتاريخيّتها.

علي المخليبي: باحث تونسي متخصص في الحضارة الإسلامية

ISBN 978-614-8030-92-5



9 786148 030925 >

مقهة
بالأحدهد
Mominoun Without 3 orders
للنشر والتوزيع